ELEMENTI
DI
FILOSOFIA
DI

SALVATORE MANCINO

CANONICO DELLA CATTEDRALE E PROF. DELLA UNIVERSITA' DI PALERMO

QUARTA EDIZIONE PALERMITANA CORRETTA DALL'AUTORE

VOL. I.

PALERMO
NELLA REALE STAMPERIA E LIBRERIA

1846.

NICOLÒ MAGGIORE

LETTERATO ED ARCHEOLOGO PRESTANTISSIMO

Alla tua memoria, mio caro Nicolò, consacro questa quarta edizione palermitana de' miei elementi di filosofia. Furono essi cominciati nel monistero di S. Martino mentre tu vi soggiornavi con me, dettandovi lezioni di belle lettere, e facendovi tesoro di cognizioni archeologiche e di ogni ramo di letteratura. Incerto se dovea mandarli fuori con la stampa, tu m'incoraggiasti, dileguando i miei dubbi. Come apparirono alla luce ne esultasti, sì perchè furon dapertutto trovati utili alla retta istruzione della gioventù, e sì ancora perchè tornarono ad onore della Sicilia, che tanto amasti, ed illustrasti tanto. — Le tue dotte lucubrazioni non furono quì rimeritate; e però declinava nel vigor degli anni, per patemi di animo, la tua salute: una profonda melanconia t' investia tutto e piombava mortale sul fegato. Menavi penato gli ultimi tuoi giorni; ma di ritorno dal tuo paese natale, dove cercasti invano un alleggiamento al tuo male, ti bastò veder la terza edizione palermitana più bella delle precedenti, per balenarti tosto sul volto la gioia. Deh perchè non sei fra noi, or che com-

parisce la quarta edizione palermitana, dopo la terza di Firenze? Tu ne godresti; ed il tuo contento raddoppierebbe il mio. Ma di costassù, vedendo moltiplicare le copie di questo mio lavoro, tu ne sarai lieto certamente, scorgendo un maggior numero di anime guidate alla conoscenza di quel Vero, che qui con perseveranza cercasti, e che ora senza timore di poterlo mai più smarrire, beato contempli.

Palermo, li 16 gennaro 1846.

INTRODUZIONE

PER L' ANNO SCOLASTICO 1845-1846 (1)

Non vi aspettate, che in questo giorno, in cui mettete per la prima volta il piede nell' augusto santuario sacro alla sapienza, io venga, come è costume, a tesservene un lungo elogio, magnificandovi la sua utilità. È scopo di questa scienza investigare i princìpi generali dell' umano sapere, studiare i rapporti dell' uomo col mondo e con Dio, indagare l' alta destinazione a cui la natura umana è chiamata; e basta pure lo esporvi ciò, perchè possiate tutta misurarne la dignità e la importanza. Le altre scienze questo o quell' altro ramo particolar del sapere prendon di mira: quale le composizioni e scomposizioni de' corpi, quale il corso degli astri, quale la misura delle quantità e così delle altre: questa però studia il sapere in sè stesso, stabilisce i rapporti tra il sapere e l' essere; e però con ragione è stata chiamata la *scienza prima*, la *scienza delle scienze*. Essa lasciando un rango subalterno alla immaginazione, coltiva le forze della ragione; laonde è destinata a formare pensatori robusti ed illuminati; essa dirada i pregiudizi e gli errori; essa pone i princìpi del bene operare; essa è la vera consigliera della vita; e per cui l' Oratore di Roma esclamava: *O vitae philosophia dux! o virtutis*

(1) Letta a' 6 Novembre 1845.

indagatrix expultrixque vitiorum! Quid non modo nos, sed omnium vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbes peperisti; tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti; tu eos inter se, primo domiciliis, deinde conjugiis, tum literarum et vocum communione junxisti: tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti: ad te confugimus, a te opem petimus, etc. (1). Io dunque mi passerò degli elogi che potrebbero farsi alla filosofia: ogni parola che ne indica l'oggetto è per sè stessa un elogio.

Ben altro è il subbietto di cui voglio intertenervi stamane, o Signori: qual giudizio dee portarsi della filosofia contemporanea? è retta ed innocente, e fuorviata e perniciosa? Con tuono autorevole e solenne una voce si alza dal fondo del Belgio: *al dì d' oggi non vi è più filosofia in Europa;* quella che così vantasi è infetta di eresia, di sensismo, di panteismo, di razionalismo; Cartesio è stato l' autore di tanto danno col suo famoso pronunziato: *cogito, ergo sum;* nè altro riparo vi è perchè ritorni la filosofia tra noi, se non rinunziare alle dottrine straniere, rialzare lo studio della Ontologia, abiurando il metodo psicologico cartesiano; e messo da parte lo spirito indipendente di ricerche, accettare dalla revelazione e per mezzo dell' insegnamento della Chiesa Cattolica, la formula ideale: *l' ente crea l' esistente*; e lavorare sulla stessa. Così da Brusselle sentenzia un italiano fornito di forte ingegno, che con le multiplici opere in breve tempo pubblicate, in un dettato chiaro e forbito, ha acquistato una celebrità grandissima; celebrità accresciuta nella Italia per la dottrina da lui insegnata, che agli italiani incumbe far rinascere la filosofia; come è stato sempre dato a' medesimi, essere i primi nelle lettere, nelle arti ed in ogni maniera di scienze. Questo italiano, come ben vi accorgete, o Signori, è l' autore

(1) Tuscul. V, 2.

del *primato morale e civile degl' italiani*, Vincenzo Gioberti torinese.

Ma questo giudizio del filosofo di Torino sullo stato attuale della scienza che intraprendiamo a trattare, è troppo severo, e preso nella sua generalità, è ingiusto ed ingiurioso allo spirito umano. Vero è, che venne dettato da una nobile indegnazione, al cospetto de' traviamenti di molti filosofi contemporanei di alta rinomanza: ma bisognava distinguere tra gli errori già conosciuti de' particolari filosofi e la innocenza della filosofia. — La filosofia che oggi domina in Francia, se togli i frenologisti ed i sansimoniani, combatte i sensualisti, i materialisti e gli atei; ma non si vede infetta di fatalismo, di panteismo e di razionalismo? Questi perniciosi errori non sono stati comunicati alla Francia dalla filosofia germanica, la quale pria aveva onorevolmente servita la scienza, rialzando lo studio della umana ragione, quello della ontologia, e con ambedue una morale assoluta, il cui sviluppo avea esercitato la più salutare influenza sulla filosofia del dritto e su altri rami dell' umano sapere? Son noti a tutti gli altri errori della filosofia alemanna, l' idealismo e scetticismo di Kant, l' egoismo e nullismo di Fichte, il panteismo e le contraddizioni di Schelling; contraddizioni accresciute e non tolte dal movimento dialettico dell' idea di Hegel. Si vanta cristiana la filosofia tedesca, ma col suo razionalismo non isvelle sin dalle radici la religione divina del Redentore? Quale è stato mai lo scopo dell' empio libro di Strauss?

La filosofia scozzese prestò importanti servizi alla scienza, allorchè protestossi con le armi del senso comune contro le stravaganze del sensualismo francese; ma si smarrì per via allorchè per eccesso di circospezione, schivò le ricerche ontologiche e logiche. E quantunque in questi ultimi tempi per via di alcuni nobili ingegni abbia nuovamente coltivato la logica; non è degna del

più alto rimprovero, per essersi dichiarata col suo più famoso rappresentante attuale, Hamilton, scettica intorno all' assoluto ed infinito, ed intorno a tutte le ricerche, le quali a questo principale oggetto della filosofia sono coordinate? (1).

Ponendo mente a questi traviamenti, ben ragionevole è la indegnazione dell' anima fiera del filosofo torinese. Ma che perciò? sarà permesso confondere l' errore de' filosofi con la filosofia? dichiareremo che sparì questa scienza dalla terra? dovrò darvi commiato, o giovani amanti di questa inviata dal cielo? oppure dovrò insegnarvi che vi guardiate dalla filosofia moderna, perchè è filosofia eterodossa; che fuggiate dalla psicologia, perchè questa vi menerà al sensismo; che abbandoniate qualunque filosofia straniera formando una filosofia tutta italiana; che ricorriate nelle discipline filosofiche alla revelazione ed all' insegnamento della chiesa, mettendo da parte la libera riflessione? Signori, se così facessi mancherei alla espettazion vostra e della patria, mancherei al mio dovere, tradirei l'alta missione che mi ha dato la Provvidenza. Io non vengo alcerto per cantare un inno a tutta la filosofia contemporanea; ma non posso nemmeno ammettere che oggi sia interamente venuta meno questa scienza nell' Europa. La filosofia è uno de' più nobili bisogni dello spirito umano e lo accompagna in tutte le epoche della civiltà. Accanto alle arti meccaniche, alla religione ed alle arti belle, alle scienze fisiche ed alla legislazione apparisce inevitabilmente la filosofia, che nasce dal ritorno della intelligenza su di sè stessa. Per mancare del tutto la filosofia, dovrebbe mancare ancora lo spirito umano. Se vi ha epoca della quale si è deplorata la decadenza dello spirito umano e principalmente nella filosofia, sicura-

(1) V. *Fragments de philosophie* par M. William Hamilton, Paris 1840. *Philosophie de l'absolu*, *Cousin Schelling*. E lo stesso errore viene insegnato da Luigi Peisse nella sua prefazione a' detti frammenti.

mente si è quella del medio evo, in cui dominava la filosofia di Aristotele. Gli scrittori de' secoli passati han dettato pagine di sangue su questa filosofia chiamata scolastica, risguardandola come un' aberrazione dello spirito umano. Un giudizio così severo prova, che non sempre la filosofia di un secolo è ben giudicata dagli scrittori coevi, e spesso neppure da que' che vengono dopo; che bisogna far tacere l' impeto delle passioni e degl' interessi contemporanei, perchè la ragione profferisse imparziale il suo giudizio. Oggi si giudica con più imparzialità del merito del medio evo, degli elementi tutti della civiltà di quel periodo, e con essi della filosofia. Oggi si riconosce che lo spirito delle specolazioni filosofiche fu grandissimo in quella epoca; anzi per una di quelle esagerazioni, per cui facilmente si passa da un estremo all' altro, si fa l' apoteosi di tutti gli elementi della età di mezzo e della scolastica filosofia.

Non è questo il momento di giudicare il bene ed il male della scolastica: si convenga però che la filosofia non mancò al medio evo, e che furono ingiusti quei che per lo addietro con tale severità la giudicarono. Or, ciò che non avvenne nel medio evo, diremo noi che sia avvenuto al dì d' oggi? Dovremo credere che l' umanità sia mancata a sè stessa, quasi sul meriggio del secolo decimonono? nell' atto che trionfando de' pregiudizi e degli errori, cammina gloriosa nella via del progresso? Dovremo oggi farci a piangere la perdita della filosofia? Ciò non fia vero. E poichè Vincenzo Gioberti è encomiatore appassionato del primato d' Italia, diremo che non vi ha più filosofia nella penisola? che avrà avuto tomba questa scienza in quel suolo, dove sono tuttora calde le ceneri di Vico, di Genovesi e di Romagnosi, in quell' aere dove respirano tuttora Galluppi, Mamiani, e Rosmini? Voglio risguardare quella frase di Gioberti, come un trasporto di indegnazione, come una parola enfatica, e non mai come una sentenza maturamente meditata.

Ma se non si dichiara spenta la filosofia, deve almeno darsi la mala voce a quella che attualmente regna, perchè eterodossa e come tale erronea? Signori, io detesto la eterodossia in religione, e spero col divino aiuto, vivere e morire in seno alla fede ortodossa. Trattandosi però di materie filosofiche io non temo la eterodossia; perchè la ragione umana, rettamente adoperata, non può urtare con le verità insegnate dalla Chiesa Cattolica: un vero non può venire in contraddizione con un altro. Io adunque non cercherò mai se una dottrina viene insegnata da un filosofo ortodosso o eterodosso, da un cristiano o da un gentile: ricercherò bensì se è vera o falsa. Furon gentili Platone ed Aristotele, furon protestanti Bacone e Leibnizio: li toglieremo noi dalla lista de' filosofi, o fuggiremo dalle loro dottrine? Ma di grazia cosa sarebbero stati i PP. Alessandrini senza Platone? La chiesa avrebbe potuto vantare un Agostino senza di lui? Senza Aristotele cosa sarebbero stati Alberto il Grande, S. Tommaso e S. Bonaventura?

Ma vediamo qual'è mai la labe di eterodossia, della quale secondo Gioberti è infetta la filosofia moderna? il suo difetto si è che trascurando la parola revelata, la quale manifesta l'idea o l'intelligibile, si impegna a far tutto da sè movendo dal sensibile interno. Questo difetto è per lui gravissimo, vien chiamato psicologismo, il quale introdotto nella scienza da Cartesio, ha condotto al materialismo, al fatalismo, all'immoralismo, all'ateismo, all'idealismo, al panteismo, allo scetticismo, ed agli altri mostri o ludibri della filosofia moderna, che misero in fondo la scienza riducendola alla nullità presente (1).

Signori, rialzare lo studio forte e virile della ontologia è un verace progresso della filosofia odierna: e merita una parte di lode il filosofo torinese il quale ne

(1) V. *Introduzione allo studio della filosofia*, edizione seconda, Brusselle 1844, Cap. III, pag. 147.

ha mostrato la suprema importanza. Dico una parte di lode, perchè tale bisogno pria di lui si era conosciuto. Per le aberrazioni di Tracy, di Kant e di Fichte, si era proclamata la necessità della ontologia; Cousin e Galluppi, e più recentemente ancora Schelling e Lamennais l'avevano solennemente riconosciuto. Devesi ancora molta lode al filosofo torinese per avere insegnata la dottrina della creazione in modo distintissimo e spiccato, e per avere sviluppato le varie attinenze, che ha coi diversi rami della filosofia. Ma da costa a tal vero annunziato, vi si trova il grave errore che non possa muoversi dalla psicologia per andare alla ontologia; e che la prima guidi infallibilmente a quella congerie di errori da lui segnalati. Lo spirito umano perchè studia prima la propria intelligenza, non potrà conoscere l'Assoluto, l'Ente, Dio? Sarà delitto fortificarsi con la cognizione delle leggi del proprio pensiere, pria di accingersi alle sublimi ricerche ontologiche? S. Bonaventura e S. Tommaso nelle loro profonde applicazioni teologiche, non si appoggiano alle verità della metafisica e della logica? Or la logica non è al far dei conti, che un trattato delle leggi della ragione umana manifestate dalla coscienza. Bossuet e Fenelon non passarono da'fenomeni dell'anima alla conoscenza di Dio? Wolfio e tutta la sua scuola non premise la psicologia empirica, inculcandone lo studio profondo, per poter meglio sollevarsi alla cognizione dell'Ente Supremo e de' suoi divini attributi? Or ciò che tornò a tanta utilità di quei sommi, sarà un veleno agl' illustri indagatori del vero del secolo decimonono?

Esaminando le altre espressioni del Gioberti intorno allo stato attuale della filosofia, io non posso approvare quel consiglio che dà agli italiani, di rinunziare alle merci straniere e di far tutto da loro stessi. La filosofia, o Signori, è un prodotto della ragione dell'uomo: vi travaglia alla grand'opera l'umanità intera, e questa

percorre tutti i tempi e tutti i luoghi. Sarebbe madornale errore volerla confinare in uno o in un altro angolo della terra. Ovunque è l'uomo, porta tutte le sue potenze, e per mezzo di queste, partecipa più o meno alla verità. La conquista del vero è il frutto degli sforzi riuniti di tutti gl'individui della specie. Come in una particolare società gl'individui danno e ricevono, s'influiscono reciprocamente e progrediscono; così del pari le nazioni, comunicando fra loro, si avvantaggiano di continuo, ed accelerano i progressi dello spirito umano. No, o Signori, per la filosofia non vi ha una casta privilegiata; essa è del genere umano. Si cancellino adunque le parole scandalose di merci straniere, il vero dovunque si trovi, non è mai straniero alla umanità. Io lodo l'affetto patrio del Gioberti, ma gli affetti uopo è che tacciano quando debbono sentirsi gl'insegnamenti supremi della ragione.

Finalmente intendiamoci intorno al voto di Gioberti, di ricondurre la filosofia sotto l'insegnamento della revelazione, o sotto l'autorità della chiesa; voto che ha in comune con la scuola teologica. Questa scuola è stata giudicata come incoerente. Per lei la ragione è debole nè può arrivare alla certezza; bisogna fondarsi sulla revelazione: ma come distinguere la vera revelazione dalle false? certo con la ragione. Si proscrive dunque la ragione, mentre si invoca per avere una guarentigia della vera revelazione. Questa incoerenza è maggiore in Gioberti, il quale, tanto acume accorda alla ragione umana, da godere della perenne intuizione dell'ente infinito, e quel che è più, della creazione.

Ad ogni modo l'uno e l'altro sistema è erroneo. Sono due rami distinti del sapere la teologia revelata e la filosofia naturale; quella tratta delle verità della fede conosciute per via della revelazione soprannaturale, questa delle verità scientifiche conosciute co'soli lumi della ragione. Molte verità appartengono ad un'ora all'una e

l'altra scienza (1); anzi talvolta la teologia conferma con ragioni filosofiche alcuni suoi dogmi; ed all'inverso la filosofia s'impresta i lumi della revelazione, in quelle verità cui con le sue forze non può arrivare. In somma la revelazione e la ragione provenienti dall'unico vero, che è Dio, si aiutano reciprocamente: la ragione dimostra la necessità della revelazione, fa distinguere la vera dalla falsa; e poi la revelazione soccorre la ragione nel conoscimento di quelle alte verità superiori a' lumi della stessa.

Dopo avere però messo in sodo questo articolo, noi dobbiamo guardarci dal mescolare le competenze de' due rami dell'umano sapere; nè per evitare gli errori di alcuni filosofi moderni, invece di insistere sulla scelta di un ottimo metodo, sul modo di bene applicarlo, ci faremo a proporre di ritornare all'autorità. Io non ignoro che Gioberti dopo di avere le mille volte insegnato che la filosofia deve ricevere dalla revelazione i princìpi, il metodo e la formula suprema; che il suo ufficio dev'essere solo di esplicare o dedurre le verità che nella formula sono incluse e niente altro (2); si duole che gli

(1) Tutti i teologi fanno distinzione tra il metodo teologico e filosofico. La Teologia si appoggia alla revelazione, la filosofia alla ragione. Si aprano a caso le opere di S. Tommaso e si troverà dapertutto questa distinzione. Nella *Somma* esamina se possa farsi un trattato di Dio, mentre di questo si parla nella metafisica, e risponde affermativamente, soggiungendo: « Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. . . . . Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur. » *Summa theologiae*, quaest. 1, art. 1.

(2) Ecco alcuni suoi squarci originali: « Chiamo filosofia, ogni elaborazione di princìpi razionali fatta per mezzo della riflessione e del discorso. Ora qualunque possa essere la fonte, d'onde si pigliano i princìpi, purchè questi siano razionali e ci si adoperi l'artifizio scientifico nello esporli vi ha lavoro filosofico. . . » E' si propone la difficoltà in questi termini: « Lo speculare del filosofo vuol essere libero e qui è legato dal domma religioso. Rispondo che dev'essere libero nel discorso, nelle deduzioni; ma non dee e non può essere, quanto a' princìpi e all'opera dell'intuito. » *Introduzione allo studio della filosofia*, ediz. 2, Brusselle 1844, tom. 1, pag. 11.

si addebiti di voler mettere la filosofia sotto l'autorità, e dichiara, che per lui la formula somministrata dalla revelazione, si deve ammettere per la evidenza sua propria, e non per l'autorità della revelazione medesima.

Lasciamo stare, che la filosofia non è una scienza pura o semplicemente razionale; ma una scienza empirico-razionale, cioè mista, come la fisica, l'astronomia, la meccanica; che perciò non possono le verità sue derivarsi logicamente da una sola formula; la qual dottrina non è mestieri qui sviluppare resultando evidente dal corso stesso della nostra scienza; ma conceduto per poco che possa la filosofia da una sola formula derivarsi, crolla tutto l'edifizio innalzato dal Gioberti, allorchè insegna che tal formula deve ammettersi per la evidenza sua propria e non per l'autorità suprema della revelazione. Invano ci dirà che la filosofia dev'essere sottordinata alla teologia, che deve lavorare su' princìpi manifestati dalla parola revelata, ed insegnati dal magistero

Altrove dice: « Gli elementi integrali della idea espressi dal magistero » ecclesiastico, contengono potenzialmente tutto lo scibile razionale a cui » l'ingegno umano si può innalzare in questa vita. Ci vuol dunque uno » strumento accomodato a svolgere que' germi e trarne in luce le verità in- » clusevi; il quale è la scienza ideale, che può definirsi l'*esplicazione suc-* « *cessiva degli elementi integrali della idea.* » Tali elementi sono di due sorte; gli uni naturali e razionali, gli altri soprannaturali e revelati. . . . « la scien- » za che esplica gli elementi razionali è la filosofia; quella che svolge gli » elementi sovrarazionali è la teologia revelata o positiva che dir si voglia. » (La teologia revelata non si limita alle sole verità sovrarazionali, perchè molti dommi revelati sono ancora conosciuti dalla ragione umana: il carattere distintivo si è, che in teologia revelata si ammettono per l'autorità di Dio che le revela). . . . Segue così: « Siccome la parola è necessaria per ap- » prendere l'idea razionale, e la parola dipende dalla revelazione, e la chiesa » determinando la parola revelata ne definisce gli elementi integrali, ne » conseguita che per questo respetto, la filosofia è sottordinata alla scienza » sua sorella ed appartiene circa una parte de' suoi dogmi alla giurisdizione » del magistero ecclesiastico. La filosofia è l'esplicazione reflessiva e libera » degli elementi integrali della idea negli ordini della ragione, ma non è » trovatrice, nè patrona di questi elementi; li piglia dalla revelazione, e » però dal magistero autorevole, nè potrebbe averli in altro modo, non es- » sendo accessibili allo spirito, se non con l'ajuto di una favella che gli » esprima. Deve adunque conservarli, quali le vengono suppeditati dalle » formule ecclesiastiche, altrimenti annullerebbe, col proprio oggetto, sè » stessa. » Tom. 2, p. 44-46.

ecclesiastico. Imperocchè colui che deve lavorare sulla formula, o esaminandola con la sua ragione individuale ne resta convinto, o no: nel primo caso, vi presterà l'assenso come ad una verità razionale, come presta l'assenso a tanti veri scoverti da sè o da altri sapienti. Nel secondo caso avrà dritto a rigettarla, non essendo obbligatorio l'insegnamento del magistero ecclesiastico. Il Gioberti negherà certamente questo dritto, come lo negherà qualunque buon cattolico, perchè la sua formula esprime una verità di fede, la creazione. Dunque con tutte queste dichiarazioni, la filosofia dovrà essere, per Gioberti, soggetta all'autorità, dovrà chiamarsi una scienza seconda, e che lavora su' dati di un'altra disciplina.

Noi dunque, non adotteremo il severo giudizio di Gioberti sull'attuale filosofia; nemmeno approveremo i rimedi da lui proposti per ridurla in migliore stato; e detestando gli errori con cui alcuni moderni l'hanno deturpato, insistiamo, perchè non si confondano questi due rami importantissimi dell'umano sapere. Si lascino alla teologia revelata le verità della fede, ed alla filosofia la libera investigazione del vero naturale. Si osservino le regole di un ottimo metodo e le ricerche filosofiche giungeranno a lieto fine (1).

(1) Era sul punto di pubblicare questo discorso, quando mi pervenne l'*Avvertenza*, premessa dall'illustre autore, alla seconda edizione del *primato morale e civile*. La lessi attentamente, per vedere se l'autore modificava o correggeva que' princìpi, posti nella introduzione, che avean dato occasione al mio discorso. Trovai che que' princìpi non sono espressamente corretti, ma in molti luoghi di quell'avvertenza e massime quando presenta i gesuiti come avversi al progresso degli studi, proclama la libertà di filosofare, come l'aveva ancora proclamato negli altri suoi precedenti lavori; componendola a suo modo con quelle sentenze, che insegnano dover la filosofia prendere dalla revelazione i princìpi ed il metodo e simili altre. Dico componendola a suo modo, perchè io non vedo come possano conciliarsi fra loro, talune sue frasi della medesima introduzione allo studio della filosofia. Tale si è quella del proemio t. 1, pag. 24: « Sebbene la filosofia ne » sia distinta (dalla religione) e ciascuna delle due discipline abbia i *suoi* » *princìpi ed il suo metodo proprio*, tuttavia così intime e così moltiplici sono » le loro attinenze, che l'una è spesso inseparabile dall'altra; » ragguagliata con quella del tom. 11, cap. III, pag. 147, dove, dopo avere rimproverato Cartesio, perchè rigettò la tradizione religiosa e scientifica, soggiunge: « La religione non ci porge altro che gli elementi integrali della

Giovani siciliani, che vi dedicate in questo anno alla sapienza, intraprendete con coraggio la gloriosa carriera. Io vi ho preceduti in questo mare pieno di scogli e di sirti; un buon metodo mi ha preservato da tutti que' funesti errori che han fatto paura al filosofo torinese. Sarà mia cura avvertirvi degli errori, e somministrarvi le armi per combatterli. Con l'aiuto divino, conservandovi la libertà di pensare, spero, non uscirà da questa cattedra dottrina che possa far traviare la vostra tenera intelligenza: essa mi è affidata, ed è mio dovere conservarla religiosamente, candida e bella, ma più risplendente per la luce salutare della libera riflessione. Secondate generosi i miei sforzi; io nulla posso senza la vostra fiducia, senza la vostra attenzione; tutto, se otterrò l'una e l'altra. Voi non dovete giurare sulle mie parole, voi dovete esaminare con me; se sarete perseveranti nella ginnastica mentale alla quale vi addestrerò, voi saprete ben pensare, e bene operare, voi diverrete veri sapienti. Io andrò lieto, se con questo insegnamento progredirà la scienza fra noi, se la morale pubblica migliorerà, se la religione avrà più veraci e caldi cultori; e se l'immegliamento della scienza, della morale e della religione, preparerà alla patria comune un più lieto avvenire.

» filosofia, cioè i *princìpi* ed il *metodo*; il resto dee essere opera dell'ingegno e degli studi. »

Mi recò poi molta meraviglia che quella stessa penna, la quale nella *Introduzione allo studio della filosofia*, t. 2, p. 122, e t. 4, p. 194 e seg. tanto zelo avea spiegato nel notare gli errori religiosi della filosofia di Cousin e degli ecclettici francesi; oggi nell' *Avvertenza al primato morale e civile*, pag. 137, si levi a difendere la università di Parigi, che ne insegna la dottrina, contro il clero che vi fa la guerra. Per onor del vero però non debbo tacere, che anche in questo suo nuovo lavoro vi sono alcuni squarci, in cui i limiti che separano la filosofia dalla teologia sono ben descritti. Tale è quello di pag. 377, in cui espone le fasi della nostra scienza: « La » filosofia, prima è religiosa solamente, poi distinta, ma tuttavolta ligia » e famulante alle scienze teologiche; poscia indipendente da loro, quindi » ribelle; e per ultimo tornante alla santità de' suoi princìpi, e devota, » benchè patrona di sè e libera, al magistero delle credenze. » Or esser devota al magistero delle credenze, e restar patrona di sè e libera, è tutt'altro che ricevere dal magistero i princìpi ed il metodo, e solo travagliar sugli stessi per isviluppare i veri che vi si trovano.

DISCORSO PRELIMINARE

ORIGINE DELLA FILOSOFIA E SUOI RAMI

I bisogni, la curiosità e l' emulazione spinsero l' uomo allo studio della natura. Lo studio de' fatti che presenta la natura, e quello delle cagioni onde sono prodotti forma l' oggetto della *filosofia* presa in generale. La terra ed il mare, l' atmosfera ed il firmamento molti svariati fenomeni presentano, che possono esser subbietto alle più sublimi specolazioni della ragione. Più motivi l' uomo in questa nobil carriera avviarono. Ed in prima, stimolato da' vari e sempre rinascenti *bisogni*, compagni indivisibili della sua organizzazione, come la fame, la sete e simili, ben presto fu spinto a cercare i mezzi di soddisfarli. Per tal motivo studiò le proprietà degli esseri della natura, e distribuendoli in varie classi, conobbe quali potean servirgli per la soddisfazione di un bisogno o di un altro; di quali potea giovarsi nello stato di sanità o di malattia, e di quali finalmente pel maggior suo comodo e diletto. In siffatto modo ebbe cominciamento lo studio della natura; e con esso la caccia, la pesca, la pastorizia e l' agricoltura con tutte le altre arti secondarie.

Nel tempo stesso però il vasto spettacolo dell' universo, lo alternar de' giorni e delle notti, la costante e regolare successione delle stagioni, l' acqua e la neve, il fulmine e la tempesta, furono tutti oggetti che attirarono la sua attenzione, ed il desiderio gli destarono di scoprire le cagioni, che tali effetti producono. Conciossiachè la *curiosità* di penetrare le ragioni delle cose è ancora uno de' più nobili bisogni dell' uomo. Frutto di queste prime indagini fu la conoscenza di una prima cagione da cui si conobbe dipendente, e cui tributò gli atti del culto, donde la religione. Ma in quanti errori non fu sgraziatamente obbligato ad inciampare in questi primi passi,

che diede nella carriera delle conoscenze! Quelli che vi si distinsero, siccome allo studio specolativo della natura esteriore univano quello della saggezza morale, *sofi* o *sapienti* dai Greci furono appellati. Conservarono per qualche tempo questo nome sino a Pittagora, che innanzi a Leonte ricusò modestamente il fastoso titolo di sapiente, e quello attribuendosi di amator della sapienza, *filosofo* volle nomarsi; denominazione che fu poi conservata da' successori (1).

Al cospetto de' favori accordati agl' illustri indagatori del vero, non restarono gli altri indifferenti, ma punti dal nobile sentimento di *emulazione*, si fecero a provare ancora il loro ingegno nel medesimo aringo. Cresciuti in tal modo gli osservatori, crebbero le ricerche, e così mano mano andò aumentandosi il numero delle cognizioni.

Divisione della filosofia. Da principio l'arte, la scienza e la religione formò un tutto posseduto dalla stessa persona. L' aumento successivo delle cognizioni, fece sentire la necessità di dividere la filosofia, la quale fu divisa nell' antichità in tre rami, cioè morale, fisica e logica. Tullio (2) l' attribuisce a Platone: *fuit accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus; altera de natura et rebus occultis; tertia de disputando et quid verum aut quid falsum, quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens, quid repugnans judicando.* Dopo il ritrovamento degli scritti di Aristotele, se ne aggiunse una quarta chiamata *metafisica*; e così durò la divisione della filosofia in tutto il medio evo.

Bacone (3), che tanta parte ebbe al risorgimento delle scienze, stimò verissima essere quella partizione della dottrina umana, che è ricavata dalle tre facoltà dell' anima ragionevole, memoria, fantasia e ragione. La storia riferì alla prima, la poesia alla seconda e la filosofia alla terza; le quali poi suddivise in altri rami. Il signor Buchon (4) ha formato una tavola enciclopedica ricavandola dalle suddivisioni delle scienze fatte da Bacone. Allorchè i francesi si accinsero a mandar fuori la Enciclopedia, non seppero inventare altra divisione; ma nel riprodurla, la falsificarono mettendo appositamente la immaginazione e la poesia avanti la ragione e la filosofia; ed asserendo che facevano questa mutazione, perchè tal' ordine è conforme al progresso naturale delle operazioni dello spirito (5); errore manifesto. Noi non seguiremo questa divisione, perchè siccome lo spirito umano porta ne' vari rami dello scibile tutte le sue facoltà, perciò è cosa meglio fatta scegliere un punto di vista obbiettivo, e dividere la filosofia in *morale* e *naturale*, suddividendo

(1) Cic. *Tusc.* l. 5, c. 3.
(2) *Academ. poster.* l. 1, c. V.
(3) *De dignitate et augmentis scientiarum* l. 1.
(4) *Oeuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, Paris 1843.
(5) *Encyclopedie, discours préliminaire* p. XIX, Livourne 1770.

poi questi rami primari secondo i peculiari obbietti de' quali si occupano.

Rami della filosofia morale. La filosofia morale, se assegna i doveri che l'uomo deve eseguire verso sè stesso, i suoi simili e Dio, il nome prende di *diritto naturale;* se stabilisce i rapporti che le società hanno col loro capo si appella *diritto pubblico;* e *dritto delle genti* addimandasi ove stabilisce i rapporti per cui le società sono legate fra loro. L'*etica*, che è la scienza de' costumi, somministra all'uomo i motivi per l'adempimento de' doveri naturali, onde giungere alla perfezione; e considerata sotto questo ultimo aspetto prende ancora il nome di *ascetica.* La *politica* le leggi stabilisce a norma delle quali si devono governare gli Stati, e l'*economia politica* quelle secondo le quali si produce, circola e si consuma la ricchezza. Gli altri rami di scienze morali a questi primari finora descritti son subalterni.

Rami della filosofia naturale. La filosofia naturale chiamasi generalmente *fisica* se intende alla spiegazione de' fenomeni che i corpi presentano; dicesi poi particolarmente *meccanica* se considera le leggi del moto e dell'equilibrio dei medesimi; *matematica* se calcola in astratto la grandezza, per cui le cose sono capaci di aumento e diminuzione; ed *astronomia* se intende a render ragione de' movimenti de' corpi celesti. Ove da queste vedute generali passa allo studio dei fenomeni speciali della luce, del suono e simili, i nomi prende di *ottica*, di *acustica* ec. Che se si applica ai fenomeni provenienti dall'azione, esercitata dalle molecole dei corpi a picciolissime distanze costituisce la *chimica.* La *storia naturale* poi intende ad esaminare per minuto gli esseri che compongono il globo, ed a distribuirli in classi secondo le più evidenti loro similitudini. Trattando in particolare de' *minerali*, de' *vegetabili*, o degli *animali*, i nomi prende di *mineralogia*, *botanica* o *zoologia.* Così successivamente secondo che la filosofia naturale va occupandosi di vari oggetti speciali, va formando rami novelli di distinte scienze.

Dopo la divisione delle scienze in più rami, che hanno ottenuto un posto distinto nell'insegnamento, il senso della parola filosofia è stato limitato ad un ordine speciale di cognizioni; donde la filosofia propriamente detta, che a' nostri giorni ha avuto varie vicende, sì circa il suo scopo e la sua latitudine, e sì ancora circa il metodo con cui dev'essere trattata.

ANTROPOLOGIA. FILOSOFIA PROPRIAMENTE DETTA E SUA IMPORTANZA.

Antropologia e suoi rami. Lo studio speciale della natura dell'uomo, detto *antropologia* dal greco, appartiene ad un'ora alla filosofia naturale e morale. Nessuna cosa può interessarci più di noi stessi, e più diletto arrecarci; quindi disse Pope: « esser lo studio di noi stessi sopra ogni altro importantissimo: » ed i Greci che mae-

stri furono di civiltà e sapere, scolpirono sul magnifico tempio di Delfo quelle semplici ma energiche parole Γνῶθι σεαυτόν, *conosci te stesso*. Lo studio dell'uomo è quello su cui saranno rivolte le nostre ricerche. Ma che cosa studieremo noi nel medesimo? studiarne l'organizzazione appartiene all'*anatomia*; le funzioni vitali nello stato di sanità alla *fisiologia*; le funzioni vitali nello stato di malattia alla *patologia*. Questi rami risguardano solamente il corpo e formano l'oggetto della *medicina*.

Filosofia propriamente detta. Avvi però nell'uomo una sostanza spirituale chiamata *anima*, cui appartiene il sentire, il conoscere, il volere, in somma il pensare; e per mezzo di questa l'uomo arriva a conoscere le cose tutte. Tale studio ha formato l'oggetto della filosofia propriamente detta. Finchè durò la scuola cartesiana e wolfiana fu chiamata *logica* e *metafisica*; ma a' nostri giorni è stata chiamata *ideologia*, *filosofia dello spirito umano*, *psicologia*, *filosofia dell'uomo interiore*, *filosofia prima*, *protologia* ed anche semplicemente *filosofia*. Io le conserverò il nome di filosofia e la definisco: *la scienza del pensiere e de' suoi primari oggetti*. La chiamo *scienza* perchè si fonda su princìpi certi ed evidenti, somministrati dalla esperienza e dalla ragione; la dico *del pensiere* per circoscrivere il suo scopo, che è quello di studiare il pensiere e dettare le regole di ben pensare; la dico *de' suoi primari oggetti*, con le quali parole s'intende che lo scopo ultimo della filosofia è quello di conoscere le verità più importanti che risguardano i tre primari oggetti, l'anima, il mondo e Dio.

Importanza di tale studio. Fissato l'oggetto della filosofia facil cosa è riconoscerne la importanza e la utilità, tanto se si consideri come scienza del pensiere, quanto se si consideri come scienza degli oggetti pensati. Infatti l'uomo in tutte le sue specolazioni, ed il genio ne' suoi voli più sublimi non in altro si raggira che nel cerchio della sua intelligenza: « sia che ci solleviamo sino nei cieli, dice l'abate di Condillac (1), sia che discendiamo negli abissi, noi non usciamo mai fuori di noi medesimi, nè vediamo mai altro che il proprio pensiero ». Qual diletto adunque non deve arrecare lo studio delle leggi del pensiero, che tanto da vicino c'interessano? « Il mio cervello, diceva Bonnet (2), è divenuto per me un ritiro, ove ho gustato tali piaceri che hanno alleggerito le mie afflizioni ».

Nè solo per curiosità o diletto merita essere studiata la scienza dell'umano pensiero; chè grandi sono i vantaggi che ne risultano per l'avanzamento delle scienze tutte morali e naturali. Infatti l'etica, la pedagogia (scienza della educazione), la legislazione hanno per base la conoscenza de' bisogni, quella de' desidèri e della volontà; ed uno studio profondo dell'uomo morale e dei suoi senti-

(1) *Essai sur l'orig. des connaissances humaines*, sect. 1, ch. 1.
(2) *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, préf. p. 17.

menti ha potuto elevare al grado di scienze, l'estetica (scienza del bello) e la politica economia. A dir breve, tutte le scienze morali e politiche siccome hanno per loro oggetto l'uomo morale, quindi sono fondate sulla scienza del pensiero (1). Consultate Dugald Stewart (2). Nè la scienza de' fatti umani può portarsi a perfezione senza una profonda cognizione dell'uomo intellettuale e morale, essendo strettissimi i rapporti tra lo sviluppo dell'individuo, di una nazione e dell'umanità (3).

Siccome poi la scienza dell'umano intendimento ci dà la cognizione delle leggi del ragionamento, quindi somma utilità ne ricavano tutte le scienze naturali. E di vero non si è veduto col fatto che desse sonosi tutte avanzate verso la perfezione, come l'analisi cominciò a proclamarsi dalla filosofia? (4).

La filosofia è la legislatrice suprema di tutte le scienze. La filosofia è adunque una scienza sublime, perchè si occupa della parte più nobile dell'uomo che è l'intelligenza; essa è la fiaccola che serve a rischiarare le regioni delle scienze morali e politiche, naturali e matematiche; essa tutte le modera, le regola e le dirige. Che cosa è infatti una scienza? Un aggregato di verità incatenate per via del raziocinio, ossia una serie di pensieri tra loro connessi. Or essendo proprio della filosofia esaminare i pensieri, scandagliarne le relazioni, e dettarne le leggi, quindi si vede che è superiore a tutte le scienze, le domina tutte senza poter essere da alcuna dominata. Giustamente adunque *la sorgente d'ogni luce*, *l'autorità di tutte le autorità* da quel sommo di Vittorio Cousin (5) venne appellata.

Ove poi si consideri come scienza degli oggetti pensati, si vede manifestamente la sua eccellenza; perchè essa ci fa conoscere l'essere assoluto e gli esseri relativi, ce ne fa scandagliare i rapporti, dal sensibile ci fa sollevare all'intelligibile ed all'ideale; lo che costituisce lo scopo il più nobile ed il punto, per così dire, culminante della scienza.

SULLA CERTEZZA DELLA FILOSOFIA

Dubbi sulla certezza della filosofia. La filosofia è forse un'immaginazione di alcune teste riscaldate? Può darsi una scienza del

(1) « Domandai un giorno a Fichte una delle più forti teste dell'Alemagna, dice mad. de Staël, se poteva dirmi piuttosto la sua morale che la sua metafisica. *L'una dipende dall'altra*, mi rispose. E questa parola era piena di profondità: essa contiene tutti i motivi che possono interessarci alla filosofia. » *De l'Allemagne*, p. 3, ch. 1.

(2) *Philosophie de l'esprit humain. Introduction.*

(3) Vedi il mio discorso sulla *importanza dello studio del pensiere per la scienza de' fatti umani.* Negli *Annali scientifici e letterari per la Sicilia*, n. 1.

(4) Portalis ha fatto molte utili riflessioni a questo riguardo. Vedi *De l'usage et l'abus de l'esprit philosophique*, ch. IV, V, VI.

(5) *Introduction à l'hist. de la phil.*, leçon 1.

* La filosofia, giusta il Gioberti, è l'esplicazione successiva della prima notizia ideale. È l'elaborazione di principii razionali fatta per mezzo della riflessione e del discorso.

pensiere umano e de' suoi oggetti, o deve confinarsi questa intrapresa nel paese de' romanzi? Se l' uomo si applica a tale studio potrà arrivare al vero, o dopo i suoi travagli dovrà restarsi nel dubbio e nell' incertezza? Io confesso che gettando lo sguardo sulla storia di questa facoltà nei tempi passati, resteremo scoraggiati vedendo la filosofia ondeggiante tra un mare d' ipotesi e di sistemi. « L' istoria della filosofia, dice Ancillon (1), non presenta al primo colpo d' occhio che un vero caos; le nozioni, i principi, i sistemi vi si succedono, si combattono e si cancellano gli uni gli altri, senza che si sappia il punto di partenza, lo scopo di tutti questi movimenti, ed il vero oggetto di queste costruzioni così ardite che poco solide. » Alla vista di tali dubbiezze alcuni hanno conchiuso, che la filosofia non è capace di certezza, ma questa potersi solo trovare nelle scienze naturali. Bacone (2) disse espressamente che la mente umana, ove si *rivolge sopra sè stessa*, *costruisce delle tele di ragno mirabili per la tenuità de' fili*, *e per l' intreccio*, *ma inutili e frivole quanto all' uso*. Questa sentenza del legislatore delle scienze naturali ha sedotto molti spiriti.

Fatti sensibili e di coscienza. Ma secondo la giudiziosa riflessione di V. Cousin (3), il primo a far traviare il metodo sperimentale fu lo stesso Bacone che lo introdusse nelle scienze; perchè lo restrinse a' soli fatti esterni e sensibili, e non lo applicò all' altro ordine di fatti, che sono gl' interni. Ed in vero oltre a' fatti che il mondo esteriore ci presenta, ve ne hanno altri invisibili all' occhio, intangibili alla mano, che nè il microscopio nè lo scalpello anatomico possono rivelarci, che sfuggono egualmente al gusto, all' odorato ed all' udito, ma che possono essere con la stessa sicurezza osservati. Per mezzo del *senso interno* o *coscienza* siamo continuamente informati di ciò che avviene dentro di noi nel santuario impenetrabile de' nostri pensieri. Qualunque cosa noi sentiamo, qualunque oggetto rammentiamo, quali che siano i rapporti da noi percepiti, o le deliberazioni prese, ne siamo immantinente avvertiti e ne abbiamo coscienza. Durante lo stato della veglia nessuna cosa può sospendere la coscienza che abbiamo de' nostri pensieri. Immagina un uomo immerso nella più profonda meditazione, e già divenuto insensibile all' azione degli oggetti esteriori, pure conserva la coscienza dei suoi pensieri. Sorprendilo infatti, e domandalo di ciò che pensa, e vedrai che saprà rendertene conto, e descrivertelo minutamente. Laonde l' esperienza ed osservazione è doppia, *interna* cioè ed *esterna*, ed ebbe il gran torto Bacone, allorchè alla sola esterna volle restringerla.

(1) *Essai sur le premier problème de la philosophie*, in principio.
(2) *De dignitate et augmentis scientiarum*, lib. I.
(3) *Frammenti filosofici* tradotti da Galluppi, pref. p. xv. — *Cours de l' hist. de la phil.*, leçon III.

Limiti che separano questi due ordini di fatti. Ognuna di esse, come appositamente osserva Jouffroy (1), ha la sua sfera distinta e particolare, di sorta che la coscienza non può estendersi nella sfera de' sensi, nè i sensi possono rivelarci quanto avviene nel santuario della coscienza. Verbigrazia, nella sensazione un' impressione materiale è esercitata da un oggetto sopra un organo sensorio, questa è trasmessa da' nervi al cervello, e poi si desta nell' animo la sensazione. Il conoscere l' azione di una causa esterna sull' organo, il di lei trasferimento per mezzo de' nervi al cervello appartiene alla osservazione sensibile; ma i sensi, aiutati dai migliori strumenti, non potrebbero affatto rivelarci l' interna modificazione in noi destata, detta sensazione. Come all' inverso, la coscienza, che con tanta chiarezza di questo sentimento c' istruisce, non potrebbe in nessun conto manifestarci nè l' oggetto esteriore, nè la sua azione sopra l' organo, nè il trasferimento dell' impressione per mezzo de' nervi al cervello. Lo stesso è da dirsi del movimento volontario, e di altri fenomeni fisici e morali.

Con qual circospezione il filosofo debba prendere la coscienza per guida. Sebbene questi due ordini di fatti sieno diversi, non è da credere, che il filosofo non possa mai giovarsi degli esterni, nè il naturalista di quelli di coscienza; chè attesi i rapporti strettissimi che legano l' interno all' esterno, ed il fisico al morale, possono reciprocamente darsi conforto per completare le loro ricerche. Tornerebbe poi a grave sconcio della filosofia il supporre, che la sola coscienza individuale dovesse somministrarle i fatti. Conciossiachè allora non si farebbe la storia dell' intelligenza umana, ma quella dell' individuo: per essere completa la scienza adunque è d' uopo passar dalla coscienza propria a consultare la storia, il dramma, gli scritti de' filosofi, de' moralisti; insomma tutti i fatti dell' umanità, perchè questi saranno come tante pitture dove il filosofo vedrà ritratta, per così dire, la coscienza dell' uman genere. Vedi Royer-Collard (2).

Or le due specie di fatti di cui è parola presentansi a tutti gli uomini: il più rozzo uomo del mondo ha percepito i fatti sensibili senza avervi prestato che una superficiale attenzione; il fisico però li esamina attentamente, ne scopre le leggi e crea le scienze naturali. Sono ben pochi però i Taleti, gli Archimedi, i Baconi, i Galilei, i Newton ed i Laplace. Così e non altrimenti a tutti presentansi i fenomeni di coscienza, ed all' idiota ed al genio più sublime. Il filosofo solo vi porta la riflessione, analizza le forze dell' intendimento, ne fissa le leggi e crea la filosofia. Ma son pochi ancora i Socrati, i Platoni, i Cartesi, i Condillac, i Kant, i Tracy, i Cousin. Anzi io osservo che essendo qualunque uomo tormentato

(1) *Esquisses de phil. mor.* par Stewart, préf.
(2) *Oeuvres de Th. Reid.*, vol. III, Fragm. Teor., *frag.* 2.

da infiniti bisogni, che non può soddisfare se non per mezzo degli oggetti esteriori, vien naturalmente portato allo studio de' medesimi, perciò tutto all'osservazione sensibile si abbandona. Quando però i bisogni son satisfatti, e gli resta del tempo da impiegare, ritorna su di sè stesso, medita sull'andamento della ragione, ed indaga le leggi del di lei operare.

Qual certezza può aversi nello studio de' fatti di coscienza. Ma non perchè l'uomo più tardi applicossi a' fenomeni interni, potrà alcuna cosa inferirsene contro la certezza della scienza che se ne occupa. Giacchè come non s'inganna lo spirito, allorchè prende le giuste precauzioni nell'osservare i fenomeni sensibili, così ancora scoprirà il vero se sarà cauto nell'osservazione de' fenomeni di coscienza. Anzi più facile riesce qui l'osservazione, trattandosi di fatti che ci sono intimamente connessi: non vi ha bisogno di alcuna preparazione artifiziale per farli nascere, nè tale o tal'altra temperatura o costituzione atmosferica, potendo esser noi stessi oggetto sempre di studio a noi medesimi. Tolga il cielo che io con queste riflessioni voglia innalzare il trono delle scienze metafisiche sopra i rottami delle fisiche scienze. Io amo queste ultime, e ne conosco l'importanza e l'utilità. Ma, a dire il vero, chi resta più soddisfatto, il giovane che assiste per la prima volta ad un'operazione chimica che non ha mai veduto, o colui che sente la descrizione di un fenomeno intellettuale, p. e. l'associazione delle idee, che ha tante volte sperimentato? Certamente il secondo.

La filosofia giungerà alla certezza, se metterà da parte le inutili questioni e le ipotesi. Ecco adunque le scienze metafisiche messe di fronte alle fisiche scienze, e ridotte alle medesime condizioni. Ma la pugna scandalosa delle opinioni filosofiche non depone contro la certezza di questa scienza? No certamente. Egli è da osservarsi che tutte le scienze più o meno sono state nell'incertezza, e ci han presentato lo scandaloso spettacolo del contrasto delle opinioni, finchè camminarono per la via delle ipotesi e dei sistemi. Dal momento poi che rinunziarono a' cattivi metodi e si tennero fedeli ai fatti, fecero progressi e giunsero alla certezza. Quando avvenne mai che l'alchimia diè luogo alla chimica moderna? Allorchè l'uomo cominciò a maneggiare storte e fornelli. Quando l'astrologia fu dall'Europa volta in fuga e comparve l'astronomia moderna? Quando col telescopio cominciarono ad osservarsi più attentamente i movimenti de' corpi celesti. Dite lo stesso delle altre scienze: esse hanno avuto i periodi di oscurità ed anche d'ignominia; ma tostochè si sono attenute fedeli alle osservazioni ed agli sperimenti sono comparse nel loro splendore.

Non altrimenti è avvenuto della filosofia. Non parlo io già degli scolastici, i quali, ligi all'autorità di Aristotele, la riducevano ad un caos di oscurissime quistioni, sulla materia e la forma; su le entità, le virtualità, e su cosiffatte litigiose sottigliezze e chi

mere; le quali avea presenti Bacone allorchè dettava la superiore sentenza (1). Ma liberata appena dalle catene della scolastica, si diede in balìa delle ipotesi e de' sistemi. Una scienza così trattata poteva arrivare alla certezza, e soggiogare tutti gli spiriti? Questo era impossibile: doveva allora incontrare seguaci fanatici e nemici più fanatici ancora, e da qui la pugna continua delle opinioni. Si bandiscano adunque le ipotesi ed i sistemi, si consulti ingenuamente l'esperienza, sopra questa si fondino le specolazioni della ragione; e tutti i filosofi parleranno unico linguaggio sotto la direzione di questa saggia maestra. E come le scienze naturali, non si tosto misero da parte le cause occulte e gli arditi sistemi, che fecero rapidi progressi, così ancora la filosofia arriverà allo stesso glorioso fine se batterà il medesimo sentiero.

Commendando intanto lo studio de' fatti nella filosofia, non si creda che a questi soli debba restringersi la scienza; chè allora si ridurrebbe ad un grossolano empirismo. Essa deve dal regno dei fatti, passare a quello delle cagioni; dal regno fenomenale, al regno noumenico e reale, come fanno tutte le altre scienze naturali. Lo strumento di cui allora servesi lo spirito è la contemplazione; e qui è, dove la scienza deve guardarsi principalmente dal prestigio delle ipotesi e de' sistemi. Queste idee che qui sono accennate, avranno il conveniente sviluppo nel secondo volume di questo corso.

STATO ATTUALE DELLA FILOSOFIA E PIANO GENERALE DELL' OPERA

Ecclettismo. Altra fiata i filosofi furon platonici, aristotelici, cartesiani, wolfiani: oggi non si vuol essere più ligio di alcun partito. Il filosofo con alla mano la fiaccola della esperienza e della ragione interroga i vari sistemi, che si sono divisi in tutte le epoche l'impero della filosofia. Questi, come osserva Cousin (2), han-

(1) Parlando della litigiosa sottigliezza così esprimesi: « Hoc genus do-
» ctrinae minus sanae et seipsam corrumpentis, invaluit praecipue apud
» multos ex scholasticis, qui summo otio abundantes, atque ingenio acres,
» lectione autem impares (quippe quorum mentes conclusae essent in pau-
» corum auctorum, praecipue Aristotelis dictatoris sui scriptis, nonminus
» quam corpora ipsorum in coenobiorum cellis) historiam vero et naturae
» et temporis maxima ex parte ignorantes; ex non magno materiae stami-
» ne, sed maxima spiritus, quasi radii, agitatione, operosissimas telas,
» quae in libris eorum extant, confecerunt. Etenim, *mens humana, si a-*
» *gat in materiam, naturam rerum, et opera Dei contemplando, pro modo*
» *materiae operatur, atque ab eadem determinatur; sin ipsa in se vertatur,*
» *(tanquam aranea texens telam) tum demum indeterminata est, et parit cer*
» *te telas quasdam doctrinae, tenuitate fili operisve mirabiles, sed quoad u-*
» *sum frivolas et inanes.* » *De dignitate et augmentis scientiarum.* Lib. 1, p. 16.

(2) *Fragmens phil.* préf. — *Manuel de l'histoire de la philosophie de Tennemann* traduit par Cousin, préface. — *Introduct. à l'histoire de la philos.* cours du 1828.

no dovuto avere una parte di verità, mentre hanno soggiogato molti spiriti. Il *sensualismo* che tutto a' sensi riduce, l'*idealismo* che tutto ricava dall'attività della ragione, ambedue *dommatici* perchè sentenziano con sicurezza, e lo *scetticismo* che dichiara l'uomo inaccessibile alla certezza, per lo lato della loro verità si sono insinuati nella mente umana; perchè l'uomo non si arrende mai all'errore come tale. Il filosofo adunque nel mentre con l'esperienza indaga le leggi dell'umano pensiero, e con la ragione sollevasi agli esseri, tien conto delle fatiche fatte da' filosofi precedenti, sceglie da tutti quello che vi ha di vero, rigettando l'esagerazione e l'errore, e forma una filosofia equa e completa, che da molti vien detta perciò *ecclettica*. L'*ecclettismo* è diverso dal *sincretismo* che consiste nel progetto stravagante di metter d'accordo tutte le sette e le opinioni de' filosofi (1). L'eccletismo non è un nuovo sistema, ma un metodo filosofico, cioè il metodo critico applicato ai sistemi filosofici.

Giudizio intorno al medesimo. Alcuni criticano il metodo eclettico, perchè a loro avviso non può produrre una filosofia originale. Ma ciò è falso, perchè nessuno vieta alla ragione umana, che adottando il vero de' sistemi precedenti, possa fare nuove ricerche e conoscere altri veri. È solenne follia poi, credere che tutto debba essere nuovo ed originale in filosofia: moltissime verità della scienza sono state scoverte dallo spirito umano nel corso de' secoli. Dunque il metodo eclettico, che conservando la libera riflessione, fa adottare le verità scoverte dalle diverse scuole, avrà il pregio di non escludere nessuna verità, e perciò di dar luogo ad una filosofia completa, imparziale e perfetta. Quello che potrà mancarle sarà l'esagerazione, la stravaganza ed il fanatismo; e se questi filosofi di difficile contentatura si lagneranno di tali mancanze, poco ce ne cureremo, ed andremo anzi lieti delle medesime.

Piacque al Romagnosi (2) descrivere l'eccletismo come una filosofia che procede in *via famulativa e di autorità positiva*, riserbando il nome di filosofia critica a quella, che esamina i sistemi e ne adotta il vero rigettando il falso; e poi fece sempre la guerra all'eccletismo. Noi non vogliamo muover liti alle parole: rigettiamo l'eccletismo in tal modo descritto e ci dichiariamo nemici di qualunque filosofia, che volesse renderci schiavi dell'altrui autorità.

Divisione della filosofia in soggettiva ed oggettiva. La filosofia come scienza del pensiere si chiama *soggettiva*, come scienza degli oggetti si chiama *oggettiva*. La filosofia soggettiva verrà partita in *ideologia* che pure chiamasi *psicologia empirica*, e *logica*. L'ideologia farà l'analisi del pensiero, e la logica somministrerà le re-

(1) Reiffemberg, *Eclectisme ou premiers princip. de phil.*, pag. 10, not. 2 — Degerando, *Hist. comp.* vol. III, ch. XVII, pag. 112, ed. 1823.

(2) *Opuscoli sulla dottrina della ragione*, parte seconda, p. 337, Fir. 1835.

gole per guidare le facoltà dello spirito nella ricerca del vero. Gli oggetti poi delle nostre conoscenze sono tre nè più nè meno, l'anima, il mondo e Dio. Perciò la filosofia oggettiva vien divisa in tre parti: *psicologia razionale*, che tratta dell'anima relativamente alla sua natura; *cosmologia*, che si occupa del mondo; e *teologia naturale* o *teodicea*, che parla di Dio, causa prima di tutto. Tale è la distribuzione generale del mio corso.

Ideologia o psicologia empirica. Prendendo le mosse dall'ideologia farò l'analisi delle facoltà. Dirò della sensibilità ed attenzione, memoria ed immaginazione, giudizio, raziocinio e ragione, che comporranno l'intendimento; poi parlerò del desiderio e della volontà, mostrando esser quest'ultima libera nelle sue determinazioni. Dopo averle di una in una esaminate, mostrerò non potersi tutte ridurre a quella di sentire. Indi passerò a considerare i prodotti delle facoltà: parlerò della cognizione dell'*io* e degli esseri differenti dall'*io* con le loro qualità; fatta l'enumerazione delle idee con i caratteri, che loro son propri, ricercherò la loro origine; dirò poi de' sentimenti e delle passioni come prodotti delle facoltà affettive, e del principio morale regolatore delle umane azioni. Tratterò del linguaggio, farò vedere l'influenza che esercita sulla facoltà di pensare e come i segni durevoli delle idee hanno accelerato i progressi dello spirito umano.

Logica. Il trattato de' segni mi conduce naturalmente all'arte di pensare, ossia alla logica. Qui è duopo far conoscere cosa sia verità e certezza, esporre e confutare lo scetticismo. Indi somministrare le regole per fissare il senso de' vocaboli per via delle definizioni, trattare delle proposizioni, del loro ordinamento e degli elementi dai quali risultano. Dopo aver dato le regole per dedurre un giudizio da un altro, si esporranno le varie specie di argomentazioni, le regole sillogistiche, e si esaminerà se sono legittime e quale uso far se ne debba. Da queste regole generali che la forma risguardano de' nostri raziocini, si passerà a quelle concernenti la loro materia. Qui si daranno i criteri per le varie specie di verità: il principio d'identità per le verità pure, l'esperienza per le empiriche. Le regole si daranno per far bene le esperienze e le osservazioni; i modi di combinare i fatti raccolti, gli abusi da evitarsi ed il valore rispettivo si bilancerà dell'esperienza e della speculazione. Per i fatti accaduti lungi da noi si ha l'autorità, e per molti avvenimenti futuri la probabilità. Siccome però non ostante tutto il corredo delle regole, l'uomo incontra molti ostacoli nella ricerca del vero, perciò questi saranno esposti, onde prender si possano le precauzioni per evitarli. Da ultimo si dirà dell'analisi e della sintesi, che le due parti costituiscono del metodo filosofico.

Psicologia razionale. Fissati così i limiti della facoltà di conoscere, non sarà difficile passare agli oggetti delle conoscenze. Cominciando dall'anima si mostrerà che è una sostanza semplice, fa-

cendo vedere che le facoltà intellettuali non posson appartenere alla materia. Si mostrerà che questa sostanza sarà superstite alla dissoluzione del corpo. Si parlerà della sua sede, e dei sistemi immaginati per render ragione del di lei commercio col corpo. Avendo provato esser l' uomo un misto di spirito e di materia, si parlerà delle varietà e delle alterazioni intellettuali, e si farà vedere l' inutilità de' tentativi fatti, onde spiegarle solamente per mezzo del fisico. Indi comparando l' intelligenza dell' uomo con quella de' bruti si formerà l' ideologia e psicologia comparata.

Cosmologia. Dalla scienza dell' anima c' innoltreremo a quella del mondo. Dopo aver fatto l' esposizione del sistema del mondo, e degli esseri che lo costituiscono, diremo della terra specialmente, che è il nostro soggiorno. Esaminati gli esseri che la compongono, e le proprietà generali della materia, indagherò le leggi generali che il sistema del mondo governano, e la contingenza delle leggi medesime. Combatterò l'errore dell' eternità della materia, e mostrerò che le parti del mondo sono in una perfetta armonia; armonia che svela una causa ordinatrice intelligente. Questo mondo corrisponde al fine che si propose il Creatore, e perciò è perfetto nel suo genere.

Teologia naturale. Le verità nella cosmologia sviluppate mi serviranno di base per parlare di Dio. Stabilirò con ogni sorta di argomenti la sua esistenza, e difenderò tali argomenti dalle difficoltà del criticismo. Indagherò gli attributi di cui va adorno l' essere supremo ed assoluto. Qui esaminerò alcune dottrine dei moderni intorno all' assoluto, e mi aprirò la via a confutare direttamente il panteismo. Finalmente stabilirò i rapporti che legano l' uomo a Dio, cioè la religione.

Spirito generale dell' opera. È questo il piano generale dell' opera. Nello stendere i singoli articoli non dirò certamente tutto quello che in un trattato esteso potrebbe dirsene, non comportando questo un' opera destinata solo a servire di elementi. Intanto niente trascurerò di quello che può con solidità istruire i giovani allievi, come neppure di citare all' uopo gli autori che potranno consultare, dovendo qualche materia a fondo conoscere. Altra fiata si sprezzavano i fatti e le osservazioni; io sopra questi fondo l' edifizio della filosofia ed il raziocinio mi servirà per supplire a' fatti e giungere al regno soprasensibile. Allora si avvezzavano i giovani alla disputa ed al cavillo; io li educo alla esperienza ed alla specolazione, ed insinuo ne' loro animi il gusto per le scienze. Sarò cauto nel distinguere il certo da ciò che per mancanza di fatti ed esatti ragionamenti, non è se non probabile o dubbio. Se camminendo con questo rigore non sempre mi sarà dato scoprire il vero, conserverò certamente me stesso ed i miei allievi lontani dall' errore e dalle illusioni. Se con questo metodo toglierò il campo di brillare alle congetture ed alle ipotesi, otterrò il grande compenso del profitto reale della gioventù che è l' unico scopo dell' istruzione.

FILOSOFIA SOGGETTIVA

1 *Origine e restaurazione della filosofia soggettiva.* La filosofia soggettiva prende ad esame il' pensiero onde somministrar le regole di ben pensare e ragionare. Voi, giovani egregi, da gran tempo avete pensato e ragionato, senza avervi reso un conto severo di queste operazioni. Tale è l'andamento costante dello spirito umano: prima opera e poi ricerca le leggi cui quella operazione va soggetta. Pria si fecero i poemi, si costruirono le macchine, e poi si fissarono le regole della poetica ed i princìpi della meccanica. Lo stesso è accaduto alla teorica dell'intelligenza. Socrate (1) tra gli antichi fu il primo che spinse gli uomini a rendersi un conto severo dei loro pensieri, e fondò così la filosofia soggettiva, di cui Cartesio (2) ne' tempi moderni fu il restauratore (3). Oggi dovendo darvi a tale studio, io vi sarò di guida, non perchè ho pensato più di voi, ma perchè ho più di voi meditato su le leggi del pensiero.

(1) Cicerone l. 2 *de finibus.* — Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, 2 leçon.

(2) Consultate le meditazioni di Cartesio. — Degerando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie.* 1. éd., v. 2, ch. XIII. — Cousin, *op. cit.*

(3) Pria di Cartesio, nella Italia, Telesio e Campanella aveano dato una spinta allo studio della filosofia del pensiero Ecco come si esprime Campanella: « Discoprire la natura delle cose è molto arduo, ma assai più i » modi co' quali ci facciamo a conoscerle. Essendo che immensa difficoltà » risiede nel perscrutare la natura dell'anima e le sue operazioni, quasi » che insensibili ed inescogitabili, onde avvenne fino qui che i fabbrica- » tori degli strumenti artifiziali del nostro sapere non costruirono quelli » conforme alla indole ed agli atti dello spirito, ma con arbitrio e col det- » tato dell'autorità. Nè Aristotele andò esente da questa colpa; avvegnachè » egli non cominciò, siccome dovea, dallo studiare i mezzi e le guise di » intendere, e che sia mai il soggetto conoscitore e quale e quanto il valore » de' massimi universali. » Ma bisogna confessare che tali spinte degl' italiani non furono così efficaci come quella data da Cartesio, che destò un movimento filosofico il quale dura sin' oggi e certo non si estinguerà giammai. Ved. Mamiani la Rovere, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, part. 1, cap. V.

TRATTATO PRIMO

IDEOLOGIA O PSICOLOGIA EMPIRICA.

2. *Punto di partenza e metodo.* Moltissimo rileva fissare il nostro punto di partenza. Noi muoveremo dal fatto medesimo del pensiero; fatto da cui mosse Cartesio: *io penso*, *dunque esisto*: *ego cogito*, *ergo sum*. Ancorchè ogni cosa si supponga illusione ed errore, il fatto del pensiero e dell' esistenza dell' *io* pensante non può in verun conto mettersi in dubbio (1). Difatti dubitare del pensiero o negarlo vale lo stesso che affermarlo; perchè il dubbio e la negazione è sempre un pensiero. Noi dunque partendo dal fatto dell' *io* pensante partiamo da un fatto superiore a qualunque attacco. Ma nel pensiero stesso vogliونsi distinguere con V. Cousin (2) due momenti reali, quello della *spontaneità*, e quello della *riflessione*. Tutte le facoltà che compongono quella di pensare entrano da principio in azione spontaneamente, e per la virtù che loro è propria; e siccome sono simultanee nel loro esercizio, perciò la coscienza ce le presenta in un modo complesso e confuso. Il filosofo vi porta la riflessione per dividere e scomporre ciò che era confuso e composto, ed ecco l' *analisi*, che in greco vale scomposizione. Esaminati di uno in uno gli elementi del pensiero, e cerchi i loro mutui rapporti, uopo è riunirli per comporre di nuovo la totalità, ed ecco la *sintesi* o recomposizione. Come per conoscere il meccanismo di un orologio, prima si scompone nei suoi pezzi, si esamina l' ufficio di ciascuno, e poi si ricompone, così deve procedersi nell' esame del pensiero.

SEZIONE PRIMA

DELLE FACOLTA' DELL' ANIMA

CAPITOLO PRIMO

DELLA FACOLTA' DI SENTIRE

3. *Cosa siano facoltà di sentire*, *sensazione*, *sensi*. La prima facoltà che si presenta all' occhio osservatore del filosofo nel teatro della coscienza è la *sensibilità* o *facoltà di sentire*, che somministra

(1) Sul vero senso del *cogito*, *ergo sum* consultate i primi Frammenti di V. Cousin, tradotti dal bar. Galluppi, vol. 2, pag. 119. — V. il Discorso del metodo, edizione delle opere di Cartesio pubblicate da Cousin, tom. 1, pag. 157.

(2) *Cours de l' histoire etc.* leçon III.

i primi materiali all'intelligenza. Per formarcene una idea precisa immaginiamo di entrar per la prima volta in un ameno e delizioso giardino. Evidente cosa è che una prima vista non può far altro, che destarci un sentimento confuso degli oggetti colà esistenti. Dopo questo primo istante vanno più distinte facendosi le impressioni: la moltiplice varietà delle forme e dei colori degli oggetti colpisce vivamente i nostri occhi; il grato olezzar delle piante vellica soavemente le interne cavità del naso; il mormorio del placido ruscelletto, ed il concento de' canori augelletti fanno una dilettevole impressione sul nostro orecchio; distinguono le nostre mani il morbido ed il velluto delle foglie, la cedevole maturità de' frutti, e questi di fresco spiccati dalle loro piante ed avvicinati al palato ci fanno gustare le delizie dei sapori. Vi ha dunque una relazione tra noi e gli esseri che sono fuori di noi; ossia all'occasione di alcune impressioni fatte sopra gli organi esterni del nostro corpo, l'anima ne viene modificata e le avverte. Chiamasi *sensazione* l'atto per cui lo spirito avverte l'impressione fatta sopra gli organi del corpo; tali organi si dicono *sensi*, che sono *vista*, *udito*, *odorato*, *gusto e tatto*; e la potenza che ha lo spirito di avvertire le impressioni fatte sopra i sensi appellasi *sensibilità o facoltà di sentire*.

4. *La sensibilità appartiene al solo regno animale*. La coscienza ci fa conoscere in noi questa facoltà; negli altri uomini la conosciamo per mezzo de' segni che ce ne danno, e negli altri animali ancora; ma non la troviamo affatto ne' vegetabili e molto meno nei minerali. Che se alcune piante si ritirano al tocco della mano o di altro corpo straniero, questo non è per sensibilità, ma più presto per quella contrattilità che possedono in un grado eminente. La qualità comune a tutti gli esseri viventi ed a tutti gli organi del corpo umano di agire in contatto di altre sostanze, di appropriarsi gli elementi che debbono nutrirli, si suole nella scienza esprimere col nome di *sensibilità latente*, *sensibilità organica*, o *sensibilità senza coscienza*; la quale è ben diversa dalla sensibilità animale, dalla sensibilità con coscienza, che è la sensibilità propriamente detta di cui qui parliamo (1). È giusto dileguare questo equivoco sin dai nostri primi passi; equivoco che cercò di secondare il Tracy (2) nella sua ideologia, proponendo a forma di dubbio la esistenza della sensibilità nelle piante e sino ne' minerali.

Gli strumenti organici della sensazione sono i nervi ed il cervello, che è giusto brevemente descrivere.

5. *Cosa sono i nervi ed il cervello*. Il sistema nervoso è un insieme che risulta da molti tenuissimi filetti midollari bianchicci e polposi: i primari tronchi vengono dal cervello, dalla midolla al-

(1) V. Richerand, *Elémens de physiologie*, *proleg*. §. XI. — Maine Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physiq. et du moral de l'homme* part. I.

(2) *Ideol*. ch. 2.

lungata e spinale, e dal gran simpatico; sotto un nevrilemu comune si contengono rami più piccoli, e sotto questi altri minori: tutti poi si distribuiscono ne' vari organi così interni come esterni. Nel loro cammino ingrossando formano i *gangli*, ed allorchè s'intrecciano, i *plessi* così detti dagli anatomici. Il cervello che è la parte maggiore del sistema nervoso, riempie con la sua massa la cavità del cranio dalla fronte sino alla nuca. La sua sostanza molle e polposa è divisa in due emisferi, che riunisconsi nel corpo calloso; verso la nuca avvi il cervelletto, verso la parte posteriore della base del cranio la midolla allungata, e non molto lungi comincia la midolla spinale, la quale penetra nel canale vertebrale. Dal cranio escono i nervi che dirigonsi a' sensi. Chiamansi *ottici* quelli che vanno agli occhi, *acustici* quelli dell'udito, *olfattori* e *gustatori* quelli delle narici e della lingua; e tutti gli altri nervi conservano il nome generale di *tattili*. Da tutto l'asse cerebro spinale composto di cervello, cervelletto, midolla allungata e midolla spinale escono 43 paia di nervi (1).

6. *I nervi recano le impressioni al cervello.* L'esperienza ha mostrato a chiare note questa verità; infatti i capelli, le unghia, i crini ne' cavalli, le setole ne' porci e simili parti siccome mancanti di nervi sono insensibili; al contrario però se si punge o si ferisce un nervo, acerbo sarà il dolore. I nervi poi portano al cervello le impressioni ricevute; ed in vero intercettata la comunicazione del nervo col cervello per mezzo del taglio o della legagione, la parte inferiore non ci dà più alcuna sensazione, avvegnachè sia sottoposta ad ogni sorta di stimoli. Loder attesta che una pressione all'origine del nervo olfattorio distrugge l'odorato, e lo stesso assicurano Haller e Morgagni relativamente all'organo della vista.

Alcuni oppongono a questa dottrina l'esistenza della sensibilità negli animali i più imperfetti, che non mostrano traccia di nervi. Ma io osservo che essendo imperfetti questi animali, dovrà essere imperfetta la organizzazione de' loro fili nervosi, sino a sfuggire ai nostri sensi ed a' nostri strumenti; ed è perciò che tali animali hanno una sensibilità imperfettissima.

7. *Ogni senso ci dà un ordine speciale di sensazioni.* Ogni senso ci dà un ordine di sensazioni, che non possiamo ricevere per mezzo di nessuno degli altri. Se la vista ci dà le sensazioni del ruvido e del polito, nol fa che educata dal tatto; e se il gusto ci dà le sensazioni di caldo e freddo, ruvido e polito, allora non opera come gusto ma come tatto. Alcuni filosofi si sono sforzati di ridurre tutti i sensi al solo tatto; lo che sembrò a Stewart (2) un inutile raffinamento. Che che sia di ciò, è certo, che i sensi del gusto e del

(1) Per maggiori particolarità anatomiche possono riscontrarsi Gall, *Anatomie et physiologie du sistème nerveux*, come ancora Meckel, Cloquet, Tiedemann ed altri anatomici.

(2) *Esquis. de phil. mor.* sect. II, art. I.

tatto ricevono l'azione di tutta la massa del corpo, l'odorato sperimenta l'azione degli effluvi, la vista quella del fluido luminoso, ed i nervi dell'udito non son messi in azione dal corpo immediatamente, ma da altri corpi intermedi.

La varietà delle sensazioni che ci danno i diversi sensi deve nascere certamente: 1.° dalla diversa natura de' nervi, che secondo le osservazioni di Gall variano nella struttura, colore, forma e simili; 2.° dalla diversità dell'apparecchio sensoriale; 3.° dalla corrispondenza tra l'estremità de' nervi sensoriali e la natura degli obbietti che devono farvi impressione. A maggior chiarigione di quest'ultima causa, si osserva che la mollezza della *retina* è in un rapporto evidente con l'indefinita sottigliezza della luce. Questo fluido non avrebbe potuto destare un'impressione sufficiente, se la parte destinata a riceverla non fosse stata capace di esser commossa dal minimo contatto. Il nervo acustico spogliato da ogni solido inviluppo e ridotto alla sua polpa midollare riceve con facilità le commozioni sonore, che gli sono trasmesse dal liquido in mezzo al quale i suoi filamenti sono immersi. La membrana pituitaria a forma di velluto finissimo è idonea a ricevere l'azione delle particelle odorifere, come le papille della lingua per ricevere quella dei cibi e delle bevande. Finalmente le precauzioni impiegate per mettere a coverto le papille nervose della pelle, corrispondono all'officio che loro viene ingiunto, di risentire le impressioni prodotte dalle proprietà più grossolane de' corpi (1).

8. *Ipotesi della statua animata.* Carlo Bonnet (2) e l'abate di Condillac (3) per far l'analisi delle sensazioni idearono nel tempo stesso una statua animata, cui diedero successivamente i sensi dell'odorato, e così via via. Ma questo metodo quantunque ingegnoso per farci conoscere ciò che ciascun senso contribuisce allo sviluppo dell'intelligenza, pure non presenta il vero stato dello spirito umano. Conciossiachè da questi filosofi, invece di studiarsi l'uomo come è in natura, si mette in campo un'ipotesi, e perciò non si fa che dedurre conseguenze ipotetiche da princìpi ipotetici (4); e quel che è più si trascura il regno importantissimo delle interne sensazioni.

Sensazioni interne. Esiste infatti entro di noi il nervo gransimpatico, da cui partono molti filamenti nervosi, che vanno ad investire i visceri interni, e nelle estremità di tali nervi si producono impressioni sentite dall'individuo. Così noi abbiamo una

(1) Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, mem. 3, § v. — Richerand, *Nouveaux Elémens de physiologie*, ch. 7.

(2) *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, ch. 6.

(3) *Traité des sensations.*

(4) Degerando, *Hist. etc.*; t. 3, ch. 11. — Accordino, *Elementi di filosofia* tom. 3, cap. XII, art. III. — Cousin, *Cours de l'histoire etc.* leçon III.

sensazione del dolor di testa, della fame e della sete, del dolor colico, del ben-essere o mal-essere de' visceri, e di somiglianti altre. La scuola cartesiana avea conosciuto le interne sensazioni; ma dopo l'obblio in cui le pose la scuola di Condillac, si fu Cabanis che nuovamente trattolle e mostrò l' influenza che aveano nello sviluppo dell' umana intelligenza. Esse hanno un carattere vago, per cui non possono per ordinario riferirsi all'organo speciale da cui derivano. Il *sentimento* chiamato *fondamentale*, per cui lo spirito si sente in tutte le parti del corpo è dovuto alla interna sensibilità.

9. *Proprietà generali delle sensazioni.* 1.° Tanto le interne che le esterne sensazioni sono variabili con l' età, sesso, temperamento, clima e malattie; 2.° la più forte sensazione estingue la più debole; 3.° le sensazioni sono *piacevoli* o *dolorose*, secondo la natura degli oggetti che agiscono sopra i nervi, o il modo onde vi esercitano la loro azione. Gioja (1) crede che vi siano sensazioni indifferenti per l' individuo. Ma io osservo che talune così ci riescono, o perchè noi siamo occupati di altri oggetti più interessanti, o perchè ci son divenute famigliari, e come tali sono infievolite di forza. Ognuno conosce per esperienza cosa è piacere e dolore. Si sa ancora che una sensazione piacevole troppo prolungata può convertirsi in dolorosa.

10. *I nervi non portano le impressioni come corde vibranti.* Ma come avviene che l' impressione sopra i sensi, in un istante impercettibile è recata al cervello e diventa percezione o sensazione? David Hartley, Nicola Robinson, Baglivi, Newton ed altri risguardano i nervi come corde vibranti, nelle quali l' impressione fatta in un' estremità si comunica all' altra per via di oscillazioni. Non essendo però la fibra nervosa nè elastica, nè fissa alle due estremità, nè libera nella sua lunghezza, apparisce sì chiaramente la assurdità di tale ipotesi, che fa meraviglia come abbia potuto godere l' assenso di molti bravi fisiologi per lungo tempo.

Ipotesi del fluido nerveo. Altri ebbero ricorso ad un fluido particolare proprio del sistema nervoso, cui diedero il nome di *fluido nerveo*, conosciuto dagli antichi sotto quello di *spiriti animali.* Sebbene però questo fluido spieghi la rapidità con cui le impressioni vengon recate al cervello, pure la sua esistenza non è ancor dimostrata. Ippocrate, Erasistrato e Galeno tra gli antichi, Keil, Senac, Hales, Vieussens, Lieutaud e Bichat tra' moderni vollero che dall' aria fosse questo fluido somministrato. Dopo la scoperta dell' elettricità animale, Sauvages, Des Hajes, Hausen ed altri ricorsero al fluido elettrico, ed altri vi fecero entrare il magnetismo, il calorico e l' etere o fluido luminoso. L' esistenza di questi fluidi non è così immaginaria come quella del primo; intanto la applicazione che se ne fa per render ragione di questo fenomeno

(1) *Esercizio logico*, part. I, art. III, cap. I.

resta ancora ipotetica. Ma questa ipotesi ci sembra più probabile della prima (1).

Sono stati forse più felici i fisiologi nella ricerca di quel punto centrale del cervello in cui debbono portarsi da' nervi le impressioni, cioè nella ricerca di un sensorio comune? Il cervelletto, la midolla allungata, la glandula pineale, il corpo calloso, ed altre parti furon successivamente dai diversi fisiologi assegnate per tale funzione. Ma di questo articolo tratteremo nella psicologia. Ivi dimostreremo ancora che non basta l'azione del cerebro per convertire le impressioni in sensazioni o percezioni, ma che devono esser comunicate all'anima, sostanza semplice e diversa dalla materia, ed esporremo le congetture de' filosofi per ispiegare il modo onde si comunichi all'anima l'impressione al cervello recata.

11. *Dottrina degli Scozzesi intorno alla percezione.* Domandano i filosofi: la sensazione è la percezione di un oggetto esterno all'*io*? Gli antichi sull'esempio dell'organo della vista insegnarono che noi non percepiamo gli oggetti, ma le loro immagini, chiamate allora *specie*, *forme*, *fantasmi*, e dopo Cartesio dette *idee*. Il dottor Reid ha fatto vedere che questa dottrina è inesatta riguardo alla visione, ed inintelligibile e contraddittoria ove si applichi agli altri sensi. Insegna che l'anima è di tal natura che le impressioni degli oggetti sono seguite dalla sensazione, e questa dalla percezione dell'oggetto e delle sue qualità (2). E però la percezione degli oggetti esteriori è per lui immediata o intuitiva.

Questo articolo sarà discusso nella seconda sezione. Attualmente notiamo che il fenomeno complesso della sensazione, esaminato nella mente umana sviluppata, presenta più elementi: 1.° una modificazione dello spirito piacevole o dolorosa; 2.° la cognizione di un corpo che la produce e delle sue qualità, con la persuasione della di lui esistenza; 3.° la cognizione dell'organo esterno del nostro corpo che è colpito. Laonde all'esercizio della sensibilità si aggiunge ancora quello del giudizio. E però molti filosofi, seguendo la scuola di Scozia, hanno separato le parti di questo fenomeno, chiamando *sensazione* l'atto per cui lo spirito vien modificato in piacere e dolore per un'impressione fatta sul corpo, e *percezione* l'atto per cui conosce l'oggetto e le sue qualità.

(1) Su questo articolo consultate il *Dictionnaire des sciences médicales* article *sensation*, t. 51. — Reid, *Essai sur le facultés intellect. de l'homme*, ess. II, ch. III. — Baldassarre Poli, *Saggio di un corso di filosofia*, vol I.

(2) Th. Reid, *Essai sur les facultés intell.*, ess. II, ch. VII, e seg.— Stewart, *Philosophie de l'esprit hum.* ch. I, sect. 3.

CAPITOLO SECONDO

DELL' ATTENZIONE

12. *In che l' attenzione dalla sensazione distinguesi* Il nostro spirito nell' esercizio delle facoltà quando è attivo, quando passivo. Nella sensibilità è passivo, perchè l' oggetto agisce sull' organo, l' organo sul cervello, e questo sull' anima; laonde Laromiguière e Kant chiamano la sensibilità sola capacità e non facoltà. Ma allorchè lo spirito spiegando la sua attività la riconcentra nell' organo che è posto in azione, allora nasce l' *attenzione*; nome il quale si applica egualmente all' atto ed al potere dello spirito. Qui l' azione comincia dall' anima, da questa passa al cervello, e di là all' organo. Per esprimere questa diversità, in tutti i tempi si è fatta distinzione tra *vedere* e *guardare*, *udire* ed *ascoltare*, *odorare* e *fiutare*, *gustare* ed *assaporare*, *toccare* e *palpare* (1). È da avvertirsi però che questa facoltà, la quale ordinariamente si risguarda come l' applicazione dell' attività dello spirito sulle operazioni de' sensi, estendesi ancora a qualunque esercizio intellettuale, allorchè vi ha uno sforzo particolare dell' animo. Noi ignoriamo che in un tale sforzo propriamente consista (2); solo sappiamo che serve a render più chiaro e distinto un pensiere, un atto mentale, e perciò che l' attenzione è la causa de' nostri progressi intellettuali.

13. *L' attenzione è sotto l' impero della volontà*. Per ordinario la sensazione più forte, o quella che più ci diletta, attira la nostra attenzione: pure è un fatto che la volontà, non ostanti queste due circostanze, può concentrare ove le piace l' attenzione. Per quanto forte e piacevole esser possa la rappresentazione di un dramma, se il mio animo è occupato di ricercare una persona, con cui trattar deve un affare di rilievo, nè la musica, nè le decorazioni teatrali potranno attirare la mia attenzione, la quale altrove dallo spirito è diretta. Vi sono però de' casi in cui l' attenzione non può trasportarsi all' arbitrio della volontà.

Effetti che derivano dall' attenzione. Due sono gli effetti principali dell' attenzione: 1.° rende più viva la sensazione. A questo effetto non solamente concorre l' applicazione dello spirito, ma la disposizione eziandio che diamo a' sensi in tale circostanza. Nel guardare tu dirigi all' oggetto la pupilla, ve la tieni immobile, e raccogli le ciglia; nell' ascoltare arresti il passo, serbi immobili i

(1) V. Le Roy, *Essai sur les facultès intellectuelles*, par. 1 nel *Giornale complementario delle scienze mediche*. — Laromiguière, *Leçons de philosophie*, leçon IV.

(2) Stewart, *Philosophie de l' esprit humain*, ch. 2.

muscoli, apri la bocca e tendi le orecchie; nel flutare chiudi la bocca, apri le nari, e fai frequenti inspirazioni; nell' assaporare trattieni a lungo nella bocca la sostanza saporita, l' applichi a tutti i punti del palato, l' agiti e comprimi lievemente con le labbra e con la lingua; e nel palpare finalmente porti la mano sull' oggetto in modo, che le dita si applichino a tutti i punti dello oggetto esaminato (1).

2. L' attenzione concentrata in un organo annulla o indebolisce le sensazioni ricevute per gli altri; come un fluido di cui è determinata la quantità, e del quale quanto più sgorga per un orifizio, tanto meno resta per l' altro. Archimede, immerso nelle più profonde meditazioni, non sente il soldato di Marcello che viene a troncargli barbaramente la vita. Quindi saggiamente disse Cabanis (2), che senza l' attenzione le lesioni più gravi non producono nè il dolore nè l' infiammazione che per ordinario sogliono produrre, e che al contrario una minuta avvertenza delle impressioni le più leggiere può dar loro un carattere importante; ed anche cagionare talune impressioni vere senza una causa reale esteriore.

Per l' attenzione lo spirito si applica ad un oggetto separandolo dagli altri, si applica ad una qualità separandola da un oggetto. Questa separazione è quella che si chiama *astrazione*; ed è un frutto dell' attenzione.

14. *Se l' attenzione possa contemporaneamente a più obbietti applicarsi.* Si domanda se l' attenzione possa contemporaneamente prestarsi a più cose. Da taluni si risponde affermativamente, perchè pare che lo spirito possa attendere ad un oggetto sensibile che resulta da più parti, ad un oggetto e sua qualità, lo che fa nel giudicare e simili. Ad altri sembra che lo spirito non presti la sua attenzione a più cose contemporaneamente, e se talvolta pare che la divida, ciò avviene perchè passa rapidamente da una cosa ad una altra, essendo prodigiosa la velocità del pensiere. Così Stewart seguito da altri. Per risolvere la questione bisogna distinguere tra percepire ed attendere. Convengo che la mente umana può percepire nello stesso tempo un multiplice sia sensibile sia intellettuale, come la prospettiva di una campagna il rapporto di eguaglianza e di ineguaglianza tra due cose, e simili. E qui mi discosto dalla opinione di S. Tommaso (3) che sosteneva poter bensì l' intelletto percepire più cose sotto l' aspetto di uno (*potest multa intelligere per modum unius*), ma non sotto l' aspetto di più (*non autem multa per modum multorum*); perchè ne' casi sopraddetti io trovo che lo spirito umano ha più percezioni contemporanee. Ma trattan-

(1) Gioja, *Elementi d' ideologia*, part. 8, cap. 3.
(2) *Rapports etc.* mem. 2, § IV.
(3) *Summa theologiae* part. 1, quaest. 85, art. 4.

dosi di concentrare l'attenzione sopra ognuna di loro per percepirle con più chiarezza, mi sembra che lo faccia successivamente; di modo che applicando la sua attenzione ad una non attende all'altra, ma ne ha un senso confuso. Questa potrà essere ancora composta; e se lo spirito vuole attendere agli elementi da cui resulta, uopo è che pria si affisi sopra uno, conservando un senso confuso degli altri. Sembrami adunque che vadano errati que' che credono che nel medesimo istante matematico ed indivisibile lo spirito potesse riconcentrare la sua attenzione sopra più cose. Il pensare diversamente parmi che provenga dal non considerare la massima rapidità con cui lo spirito può passare da una cosa ad una altra; nè la prodigiosa divisibilità del tempo. La cosa però non è ancor definita; e non ha guari il signor Lallebasque (1) si fece a difendere la sentenza contraria.

CAPITOLO TERZO

DELLA MEMORIA E DELL' IMMAGINAZIONE

15. *Cosa sia la memoria e come si sviluppi.* Quintiliano, Locke, e tutti quelli che sopra l' educazione s' intrattengono, molto insistono sul rapporto che esiste tra l'attenzione, e la memoria (2). E con ragione, perchè ove manca l'attenzione vien meno ancora la rimembranza. Infatti allorchè una percezione o una idea passa nel nostro spirito, senza che al momento di appresso ne avessimo alcuna ricordanza, tutti, inclusi quelli che non vi hanno riflettuto, attribuiscono questa mancanza di memoria a mancanza di attenzione. Ma come l' attenzione con la memoria si lega? Per mezzo dell' attenzione s' imprimono forte nell' animo le percezioni parziali che una percezione totale compongono, queste si associano fra loro per modo, che al riprodursene una, tutte le altre associate ancora si risvegliano nello stesso ordine. Infatti nel giardino sopraddetto (§ 3) tu con attenzione guardasti p. e. il tronco, i rami, le foglie e le frutta di un albero di ulivo; se a caso incontri per via un tronco d' albero ignudo, risvegliansi nella tua mente le idee de' rami delle foglie e delle frutta, e già rimembri l'albero di ulivo nel giardino veduto. Dunque lo spirito umano ha presenti le percezioni passate nell' assenza degli oggetti che le destarono. Queste percezioni o idee si chiamano con termine particolare *rimembranze*, *ricordanze*, *fantasmi*; esse suppongono una facoltà nell' anima che io chiamo *memoria* o *facoltà di ricordarsi*, e che taluni altri chiamano *immaginazione*. Per essa non solamente rammentiamo le sensazioni, ma ancora le altre modificazioni interne dell' io, come giudizi, razio-

(1) V. *Principi della genealogia del pensiero,* vol. 1, l. 1, sez. 3, cap. 3.
(2) Stewart, *op. cit.* part. 1, ch. 1.

cini, voleri, e qualche fiata le rimembranze stesse. Ma la rimembranza di un volere è ben diversa dal volere stesso; nè sempre un raziocinio si rimembra in tutte le sue parti, risvegliandosi per ordinario il sentimento di averlo formato.

16. *Principj dell' associazione delle idee.* Poichè per mezzo dell' associazione delle sensazioni abbiamo veduto nascere la memoria, è duopo esaminar per minuto questo soggetto, e vedere su qual fondamento si poggia il fenomeno dell' associazione delle idee. David Hume (1) a tre principalmente riduce i fondamenti di tale associazione, cioè la *similitudine*, e perciò il ritratto richiama la idea dell' originale: la *contiguità del tempo e del luogo*, perciò ritornandomi alla mente un' operazione fatta in una giornata, mi rammento ciò che feci nell' istante seguente, e così di seguito; pensando al nostro orto botanico, si destano le idee delle piante che vi sono, della stufa, della villa contigua, della marina, del pubblico terrazzo ec.: finalmente la *causalità*, o il *rapporto tra causa* ed *effetto;* perciò pensando ad una ferita non posso non pensare al dolore che ne è l' effetto. Questa classificazione non abbraccia tutte le associazioni. Imperocchè, qualunque relazione che possono avere le cose, può stabilire un legame tra le loro idee nel nostro spirito. Ed oltre ai rapporti tra le cose vi sono quelli nati dalle associazioni stabilite tra le idee e le parole.

Le leggi di associazione sono per ordinario fatali: pure la volontà può modificarle dirigendo a sua posta da un lato o da un altro il corso de' pensieri. Possono risguardarsi le idee associate come le parti di un tutto, e perciò la legge di associazione si può esprimere generalmente così: *la percezione passata complessa ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte.* Reid e Stewart che hanno illustrato la dottrina che trattiamo, non approvano la parola *associazione delle idee*, perchè a parte delle idee associansi i giudizi, i raziocini, le passioni e simili (2). Puossi conservare detta espressione, prendendo la parola idea nel senso latissimo di qualunque prodotto delle nostre facoltà.

17. *Le sensazioni visuali e uditive sono ordinariamente più facili a rammentarsi.* Non tutte le sensazioni possono con eguale facilità rammentarsi: l' esperienza dimostra che le sensazioni visuali e uditive più facilmente corrono alla memoria, di quelle ricevute per l' odorato, gusto e tatto, e pe' sensi interni. Per Cabanis l' udito ottiene questa prerogativa dal ritmo ed armonia, che accompagnar suole le sue sensazioni, e dall' attenzione che dobbiamo prestarvi per lo bisogno di apprendere il linguaggio. La vista per la facoltà che possiede di prolungare a suo talento l' impressio-

(1) *Essais sur l' entendement humain, ess.* III.
(2) *Loc. cit.*

ne (1). Ma alcune di queste congetture potrebbero egualmente applicarsi agli altri tre sensi. Altronde egli stesso avverte, che una educazione speciale può far sì che le sensazioni ricevute per gli altri sensi, e specialmente pel tatto, tanto facilmente si risveglino quanto quelle della vista e dell'udito. A lui vennero veduti alcuni, che dicevan ricordarsi il sapore di un vino bevuto tanti anni addietro. Si sa che molti amatori di scultura giudicano meglio della bellezza delle forme per mezzo della mano. Lo scultore Gannibbasio, perduta la vista all'età di 20 anni, continuò nell'esercizio della sua professione, perchè toccando statue e corpi viventi sapeva afferrarne le forme, conservarle nella memoria, e ritrarle sul marmo.

Io son di avviso che dev' esservi una causa organica la quale renda, a circostanze eguali, più facili le rimembranze delle prime sensazioni, e forse questa consisterà nella disposizione speciale dei nervi ottici ed acustici, perchè ci par vedere gli oggetti visibili negli occhi ed avere i suoni nell'orecchio, allorchè si riproducono. Nel resto l'attenzione qui fa tutto; essa spiegando le eccezioni, le coordina al principio più elevato sopraddetto, che l'attenzione è la causa di ogni risvegliamento delle idee. E questa osservazione è applicabile tanto alle sensazioni, quanto alle idee di ogni genere.

18. ***Memoria di cose e di parole, volontaria ed involontaria, riconoscimento e dimenticanza.*** Noi abbiamo rappresentato i nostri pensieri per mezzo delle parole: or avviene che alle volte ci sovviene della idea e della parola, e tal' altra dell'idea senza correre alla mente la parola; donde la distinzione di ***memoria di cose e di parole*** (2). Inoltre i pensieri di qualunque natura, possono da loro stessi destarsi e presentarsi allo spirito ed allora la memoria è ***meccanica ed involontaria.*** Quella però che è sommamente utile all'uomo si è la ***volontaria***, per cui richiama appositamente un pensiero passato, lo ritiene presente per meditarvi su e farne soggetto di suoi lavori. Ma come lo spirito può destare un' idea che non ha presente? Si suol rispondere che lo fa ricorrendo alle idee con quella associate; lo che importa che egli debba avere un senso almeno oscuro se non della idea, almeno delle attinenze di tale idea con altre che ha presenti. Nell'esercizio completo della memoria si trovano tre elementi, cioè un' idea presente allo spirito, un giudizio che questa l'abbia altra volta percepita, che perciò sia vi stato un intervallo tra l'attuale percezione e la passata. Quando ciò avviene la rimembranza porta seco il *riconoscimento.* Talvolta accade che torna alla mente una idea passata, o si percepisce un

(1) *Rapports etc.*, t. 1, mem. 3.

(2) *Dictionnaire des sciences médicales*, t. XXXII. — Gioja, *Elementi di ideologia*, part. 8, cap. 1.

oggetto altra volta percepito, senza però che a quella idea o oggetto che nel momento si percepiscono, si aggiunga il giudizio di averli altra volta percepiti. In tal caso quella è una nuova modificazione per lo spirito, sulla quale allora potrà aver luogo il riconoscimento, quando propriamente si desterà la percezione passata, con cui si paragona l'attuale e si giudica identica. Questo è chiaro dalla giornaliera esperienza. Tu hai veduto in una villa un uomo, con cui ti sei trattenuto discorrendo unitamente ad altre persone. Dopo qualche tempo rincontri quest'uomo e non lo riconosci. Ma dappoichè questi ti rammenterà la villa, i discorsi avuti e le persone di compagnia, tu lo riconoscerai; trovando che l'oggetto presente corrisponde al fantasma riprodotto nella tua mente fra la serie delle percezioni associate.

La *dimenticanza* presa in generale è il fenomeno contrario alla memoria, e consiste nella impotenza di riprodurre le idee passate e di riconoscerle come tali. In questo fenomeno però bisogna distinguere tra *dimenticare*, non *ricordare* ed *obbliare*. Qualora si dice *dimenticare* si implica il giudizio di avere, altra volta, avuta presente la idea di cui si tratta; allorchè si dice *non ricordarsi*, non si include tale giudizio, e però può avvenire che la data idea non sia stata mai presente al nostro spirito; qualora poi si dice di *obbliare* o avere obbliato, si indica più presto che la data idea da molto tempo è caduta dalla mente, quasi obliterata, e qualche volta ancora si vuol significare la volontaria cancellazione di una idea dalla mente, procurata col non più pensarvi, o coll'allontanarla subito che si è presentata. Imperocchè è un fatto, che con lo scorrere del tempo, nella riproduzione si va perdendo nella percezione ora uno ed ora un altro elemento, per modo che a poco a poco si va risvegliando più confusa ed oscura, fino a perdersi del tutto.

19. *Attualmente la memoria è connessa con lo stato del cervello.* L'anima nell'esercizio di questa facoltà dipende dallo stato del cervello. Infatti, sconcertandosi il cervello, si è veduta indebolire o perdere la memoria. Tucidide riferisce che alcuni di quelli che dalla peste di Atene camparono, siffattamente perdettero la memoria, da non conoscere più i loro amici. Somiglianti altri esempi s'incontrano nella storia della medicina. Da ciò può inferirsi, che ad una buona memoria può influire l'organizzazione cerebrale; e che tutte le cause che possono turbare lo stato del cervello, possono indebolire o far perdere la memoria. E però l'eccesso del mangiare e del bere, il sonno assai prolungato, ed il tumulto delle passioni disturbano il cervello e recan nocumento al libero esercizio della medesima. Artemidoro il grammatico alla vista di un coccodrillo perdette tutta la sua memoria; e si sa per esperienza, che dovendo alcuno recitare un discorso a memoria, se l'invade il timore, le idee si turbano, ed infelice riesce la loro riproduzione.

Ipotesi dei filosofi per dichiarare questa influenza. Ma come il cervello soccorre lo spirito nella riproduzione delle idee? Per dichiarare questo fenomeno due sono le ipotesi più universalmente adottate. Giusta Cartesio gli spiriti animali ripassano sulle tracce delle impressioni, rinnovano le loro vestigia e producono così le ricordanze. Questa opinione con alcune leggiere modificazioni è stata difesa a' nostri tempi da Soave (1), Pezzi (2), ed Azaïs (3). Costoro hanno avuto ricorso ad un fluido nerveo, che da noi si possa concentrare in quella fibra del cervello, con cui è legata la reminiscenza di una idea. Ma l'esistenza di questo fluido non è ancora provata, come sopra notammo (§ 10).

I fenomeni della memoria non possono spiegarsi coi movimenti delle fibre cerebrali. Mallebranche opina che vi abbiano nel cervello alcune serie di fibre collocate in un ordine successivo in guisa che se per una scossa se ne agita alcuna, tutte le altre son mosse di concerto e riproducesi tutta la catena delle idee passate. Presso a poco la medesima è la spiegazione che ne han dato Bonnet, Robinet, Hartley, Priestley. Ma quante fibre dovrebbero trovarsi nel cervello per potersi spiegare i fenomeni di memoria? Un uomo del volgo, dice Gioja (4), conosce la propria lingua, la quale ordinariamente contiene circa quarantamila parole, e conosce ancora le idee che alle medesime corrispondono; possiede alcune cognizioni storiche, geografiche, morali, politiche, e combina tutte queste in mille modi. Or tutto questo subbisso di idee come mai potrebbe contenersi nella piccola massa cerebrale? E la difficoltà cresce trattandosi della prodigiosa memoria di Temistocle, Magliabbecchi, Pico della Mirandola ed altri. Inoltre, quantunque per la legge di associazione (§ 15 e 16) le idee risveglinsi in quell'ordine in cui si acquistarono, pure noi sappiamo che lo spirito ha il potere d'invertire un tale ordine. Difatti se alcuno nel raccontarvi un avvenimento, di cui le circostanze sarebbero A, B, C, D, E, in un altro ordine D, A, E, C, B le dispone, noi volendolo immantinente riferire, nell'ordine dovuto lo esporremo agli astanti. Come potrebbe darsi questo cangiamento d'ordine nella ipotesi del moto delle fibre associate? Laonde meglio diciamo ignorarsi da noi il modo meccanico, in cui il cervello nello stato attuale agevola l'anima nell'esercizio della memoria.

20. *Immaginazione o fantasia.* Taluni per immaginazione intendono la memoria o facoltà di ricordarci in cui ci siamo finora occupati; altri la memoria allorchè è priva di segni, ed è obbligata a riprodurre le idee secondo le leggi di una meccanica asso-

(1) *Psicologia*, sez. 2, cap. 3, art. 3.
(2) *Filosofia della mente e del cuore*, cap. 19, §. 143.
(3) *Cours de philosophie générale*, t. 6.
(4) *Elementi d' ideologia*, par. 8, cap. 1.

ciazione ; avvi infine chi per immaginazione indica la memoria che risveglia sì vivamente le idee da sembrarci averne presenti gli obbietti. Io col maggior numero do il nome d' *immaginazione* o *fantasia* alla memoria , allorchè vi ha vivacità nel risvegliamento delle idee , e queste vengono dallo spirito combinate in modo che se ne forma un tutto di propria creazione.

Questa si è quella nobile facoltà , che varie forme prendendo nel pittore e nel poeta , nel geometra e nell' astronomo ne ravviva le idee , e fa sì che possano combinarle in modo , che le più belle opere ne risultino , ammirate dalla tarda posterità. Inteso quel pittore a delineare una terribile tempesta , immagina una nave in alto mare battuta dalle onde , le quali accavalcandosi minacciano di sommergerla. Si rappresenta allo spirito il gelato aquilone che vien furioso , travaglia le antenne , e rompe le sarte e le vele. Si mette innanzi le pesanti nubi , che tutto ingombrando l'aria cagionano una spaventevole oscurità , illuminata di quando in quando da qualche fulmine devastatore. Intanto i nocchieri gettate le ancore , alleggerita la nave , raccolte le squarciate vele , non iscoprendo altro scampo alla salute , rivolgono supplichevoli al cielo le mani implorando dallo stesso mercede e pietà. . . . Nel mentre egli ha presente al suo spirito un tale spettacolo , lo ritrae sulla tela e ti forma un dipinto , che pareggia colla realità dello avvenimento.

Per la magia di questa maravigliosa incantatrice , ecco , che il poeta trasforma a suo talento tutto ciò che lo circonda ; scende negli orrori formidabili dell' inferno con Dante ; si solleva alle delizie dei giardini di Armida con Tasso , e dei palazzi di Alcina con Ariosto ; assiste con Omero ai consigli dei Numi , e lanciandosi con Milton nell' immensità dell' empireo s' introduce dove Jehovah sul trono abbagliante del sole , imprime il movimento a tutti gli astri, e sconquassa le nazioni con i loro imperi transitori. Se il geometra e l'astronomo vivamente non avessero presenti le linee e gli angoli, le masse ed i movimenti de' corpi celesti , non potrebbero fare tutte quelle sublimi combinazioni che son proprie delle loro scienze. Perciò dicesi che Cartesio e Newton non aveano minor fantasia di Omero e di Ariosto. Ma le combinazioni che di queste immagini fanno il pittore ed il poeta , alcune volte corrispondono alla realità , ed altre volte no ; laddove quelle dello scienziato non possono un simile arbitrio permettersi , e per aver pregio , devono al vero essere conformi.

21. *Vantaggi e danni della immaginazione.* L' immaginazione è l' anima delle arti belle : senza di lei non avrebbero potuto esistere nè il giudizio di Michelangelo , nè la divina commedia del Dante , nè l' Orlando dell' Ariosto. Nè senza una vivace immaginazione si può gustare tutto il bello di tali prodotti ; appartenendo a lei farci passare dall' esterno all' interno , dal simbolo alla idea per lo stesso ma-

nifestata. I piaceri estetici adunque son dovuti alla immaginazione. Oltre a ciò lo spirito umano, siccome fornito di ragione, prevede il futuro; con la immaginazione contempla i beni che probabilmente può conseguire, se ne dipinge vivamente le qualità, ne aumenta e compone a suo grado il pregio, e perviene a gustare prematuri piaceri, più delicati per ordinario, di quelli prodotti da' beni presenti. Un buon cittadino da lungo tempo lontano dalla sua patria, e che ha la speranza di farvi ritorno, si figura di approdare felicemente al lido, scendere a terra fra gli amplessi e le consolazioni degli amici, ed abbracciare l'amata consorte, e stringere al seno i teneri suoi pargoletti..... a chi deve queste immature dolcezze se non alla immaginazione?

Ma se troppo libero alla medesima il freno si abbandona, potrà divenire la sorgente della nostra infelicità. Infatti per lei i mali che attualmente ci affliggono si immaginano come se mai non dovessero aver fine; quelli che si temono per l'avvenire si aumentano indefinitamente, anzi taluni se ne creano senza che fondata ragione vi sia di temerli, e che in una profonda mestizia ci gettano. Senza l'immaginazione l'uomo sarebbe ridotto a' soli mali attuali, e questi sarebbero ancora di minore intensità. Spetta alla morale calcolare l'influenza della immaginazione su i beni e mali, tanto fisici che morali dell'uomo, ed assegnare i dovuti rimedi, onde tenerla in dovere (1).

22. *Influenza della immaginazione.* L'immaginazione influisce sullo stato fisico del corpo? Quella della madre può influire sullo stato fisico del feto racchiuso nell'utero? È facile la risposta alla prima dimanda, essendo noto a ciascheduno, che turbata la fantasia, sconcertasi lo stato del corpo. Infatti l'apprensione di un pericolo, una funesta notizia, producono frequenti palpitazioni, tremore nelle membra, scioglimento del ventre e simili.

Più difficile è la risposta al secondo quesito, essendo divisi i suffragi dei filosofi intorno a tale soggetto. Alcuni avvisano, che le forti scosse dell'immaginazione materna possono deformare il feto ancor tenero racchiuso nell'utero, prodarvi delle macchie, dei nei, ed imprimervi sensibilmente i desii concepiti durante il periodo del gravidamento. Tale opinione è generalmente sparsa fra tutti i popoli; essa è stata sostenuta da molti filosofi come Empedocle, Aristotele, Cartesio, Mallebranche, Locke, Muratori ed altri, come ancora da molti medici, Stahl, Van-Helmont, Hoffmann, Van-Swieten ed altri. I fatti che affastellano in prova di questa sentenza sono tanti che è un subbisso. Mallebranche (2) narra il fatto di una femmina pregnante, la quale avendo veduto rompere ad un malfattore le gambe e le braccia, questo spettacolo riempì talmente di orrore

(1) Vedi Soave, *Ist. d'etica*, part. 1, sez. 1.
(2) *Rech. de la vérité*, l. 11, ch. 8.

la sua immaginativa, che partorì un bambino, di cui tutte le membra erano rotte, come quelle del giustiziato. Digby (1) riferisce, che Giacomo primo re d'Inghilterra non poteva sopportare la vista di una spada ignuda, perchè la madre incinta di lui, avea veduto massacrare innanzi a sè un musico italiano suo favorito. Somiglianti fatti possono consultarsi nel *Dizionario delle scienze mediche* all'articolo *imagination*. Altri filosofi e medici più moderni rigettano qualunque influenza dell'immaginazione materna sul feto, appoggiandosi principalmente alla mancanza di una comunicazione tra il sistema nervoso della madre, e quello del feto, e s'ingegnano a spiegare le deformità di alcuni neonati per mezzo di cause puramente meccaniche. Sono stati di questa opinione Giacomo Blondel, Buffon, Haller, Richerand, Bini, Pezzi e molti altri medici recenti.

Io intorno a ciò osservo: 1.° che l'organizzazione del feto comunica con quella della madre, e può dirsi che ne formi una parte; 2.° le funzioni organiche della madre possono essere disturbate dallo sconcerto della immaginazione; 3.° il sangue della madre sconcertato può portare in uno stato anormale la nutrizione al feto ed imprimervi nei, deformità e simili. Tutto ciò può aver luogo ancorchè il sistema nervoso della madre non avesse comunicazione sensibile con quello del feto. Penso adunque col Cabanis (2) esser poco filosofico sì il negare qualunque influenza dell'immaginazione sul feto, come ancora lo ammettere tutte le fole, che da vecchiarelle ordinariamente si narrano (3).

CAPITOLO QUARTO

DELLA FACOLTA' DI GIUDICARE, DEL RAZIOCINIO, DELLA RAGIONE E DELL' INTELLETTO

23. *Cosa sia facoltà di giudicare e giudizio.* Lo spirito umano non solo percepisce ciò che avviene in sè e fuori di sè, non solo rammenta ciò che ha percepito, ma ha il potere di avvicinare le percezioni avute, compararle e scorgerne i rapporti. Questa si chiama *facoltà di giudicare* ed i suoi atti *giudizi*. Così ravvicino le idee di *Pietro* e di *bontà*, e dico *Pietro è buono.*

Alcune volte nel giudizio una o tutte due le idee comparate possono resultare da un gruppo d'idee elementari, come quando io dico: *l'uomo che soccorre il suo simile è degno di molta lode. L'uo-*

(1) *Poudre Symp*, pag. 213.

(2) *Rapport du physique etc.*, mém. IV, n. 2.

(3) Consultate per maggiori particolarità sull'immaginazione, Mallebranche, *De la recherche de la vérité*, t. 1, l. 2. — *Dictionnaire des sciences médicales*, art. *Imagination*. — Montaigne, *Essais*, l. 1, ch. 20. — Muratori, *Della forza dell'umana fantasia*. — Bonstetten, *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination*.

mo che soccorre il suo simile è una idea, *degno di molta lode* è l'altra: la prima risulta da molte; di fatti *l'uomo* esprime l'idea di un essere, *che* esprime l'idea di una relazione, *soccorre* l'idea di un'azione ec., lo stesso dicasi dell'altra idea *è degno di molta lode.* Avvertite intanto, che in questa espressione *Virgilio ed Omero sono sommi poeti*, quantunque brevissima, si comprendono due giudizi, poichè vi sono tre idee; io avvicino l'idea di *sommo poeta* a quella di *Omero*, ed a quella di *Virgilio*, che sono due idee separate e distinte. Con essa non si fa che accorciare e mettere insieme le due frasi *Virgilio è sommo poeta*, *Omero è sommo poeta*, le quali formano due giudizi talmente distinti, che uno può esser vero, e l'altro falso. Così avverrebbe se io dicessi *Virgilio e Cicerone sono sommi poeti.*

Delle due idee tra le quali si scorge la relazione, una si attribuisce all'altra, perciò si chiama *attributo* o *predicato* riguardo alla prima che ha il nome di *soggetto*. Perciò si definisce ancora il giudizio, quell'atto della mente per cui ad un soggetto si dà o si nega un attributo. Or la proposizione esprime colle parole il giudizio della mente; perciò nella stessa vi ha il *soggetto*, il *predicato* ed il verbo *è*, che serve ad esprimere l'atto per cui si giudica della convenienza delle due idee, e che fu dai filosofi detto *copula ;* copula che si trova in tutti i giudizi o espressamente, o tacitamente; infatti la proposizione *Roma esiste*, si risolve in questa: *Roma è esistente*, e così delle altre.

Tracy si è opposto a questa dottrina dicendo, che il verbo *è* si deve risguardare come la base di ogni attributo, e non come un terzo termine della proposizione, e che perciò immeritamente si chiama copula. A noi poco cale di questa contesa, purchè si convenga, che nel giudizio vi ha un atto della mente, che scorge la relazione tra le due idee; che un tale atto è indicato dal verbo; e che tal verbo chiamandosi copula, perchè esprime l'atto della mente che unisce l'attributo al soggetto, non è un terzo termine di paragone.

24. *Se vi siano giudizi non comparativi.* Cousin (1), seguito da Vincenzo Tedeschi (2), ammette alcuni giudizi che lo spirito umano forma senza che abbia anteriormente due idee, le confronti, e ne vegga la convenienza o la repugnanza. Tali sono i giudizi: *io esisto*, *io sento*, *io penso*, *questo corpo è nello spazio*, e simili altri concreti e particolari che implicano l'esistenza. Per provare questa sua asserzione ragiona così: se per formare il giudizio *io esisto*, dovessi avere le due idee separate dell'*io* e della *esistenza*, onde confrontarle e congiungerle, certamente la prima non potrebbe essere l'idea dell'*io* esistente e concreto, perchè allora si suppor-

(1) *Cours de l'histoire de la philosophie*, leçon 22 et 24.
(2) *Elementi di filosofia*, parte 1, cap. 1, art. 3.

rebbe conosciuta l'esistenza che si vuole indagare; la seconda neppure potrebbe esser l'idea di esistenza particolare e relativa all'*io*. altrimenti si supporrebbe ancora ciò che è in questione. Dunque le idee confrontate sarebbero l'*io* astratto, e l'esistenza astratta.

Da questa supposizione, soggiunge Cousin, ecco le conseguenze erronee che ne scendono: 1.° essendo astratte le idee che si comparano, non potrà risultarne il giudizio concreto *io esisto*, ma un rapporto astratto, tra l'io astratto e l'esistenza astratta, cioè la loro non repugnanza, ossia la possibilità, che all'*io* convenga l'esistenza; 2.° farebbesi incominciare lo spirito dallo astratto, mentre si conviene da tutti che la percezione della propria esistenza è l'esordio della nostra vita intellettuale; 3.° si formerebbe il giudizio concreto *io esisto*, per mezzo del confronto d'idee astratte, che non potrebbero essere create dallo spirito, se non fondandosi sul concreto. Le medesime riflessioni applica agli altri giudizi primitivi, che implicano l'esistenza.

25. *Nostro parere intorno a questo soggetto*. Io convengo col Cousin che il giudizio *io esisto*, ed alcuni altri giudizi primitivi sian da principio concreti e particolari; anzi in quei primi esordi della vita intellettuale la percezione ed il giudizio sono tutt'uno. Intanto vi si scorgono i due termini, che appresso l'analisi separerà. L'uomo comincia dal concreto e particolare, e perciò i giudizi primitivi di esistenza debbono esser concreti e particolari anch'essi. Appresso dal concreto passa all'astratto, dal particolare al generale, e tali divengono ancora i giudizi. Ma in qualunque caso io vi scorgo due idee, delle quali la seconda alla prima si attribuisce o si nega. Io convengo che in quello stato primitivo non è che lo spirito prima concepisce le due idee, poi le compara ed indi giudica; ma istintivamente concepisce e giudica. Questo però non ci autorizza a mettere in dubbio, che, entrata la riflessione, il giudizio formasi con attribuire un'idea all'altra, o pure negarvela.

26. *Giudizi positivi e negativi*. Nel raffrontare due idee, lo spirito o giudica che una conviene all'altra, o pure che vi repugna; nel primo caso il giudizio è *offermativo o positivo*, come *il circolo è rotondo*; e nel secondo *è negativo*, come *la luce non è semplice*.

Tracy, rinnovando la opinione di Dagoumer filosofo francese del secolo decimosettimo, ha insegnato che non vi sono giudizi negativi. Imperocchè 1.° Il giudizio negativo si può sempre convertire in positivo; 2.° consistendo il giudicare nel sentire una relazione, il giudizio negativo si ridurrebbe a sentir ciò che non è; cosa che implica contraddizione. Ma queste ragioni del Tracy non sono valevoli a distruggere l'antica divisione dei giudizi. E quanto alla prima, come il giudizio negativo può convertirsi in positivo, così del pari il positivo può convertirsi in negativo, ed in tal modo i giudizi potrebbero tutti ridursi a negativi; lo che dal Tracy non si approva. La seconda poi è fondata sopra la sua opinione che tutto

sia sentire; opinione che appresso sarà da noi confutata. Confessiamo intanto che qualunque giudizio è un atto positivo della nostra mente, ma bisogna pur convenire che quest'atto positivo può consistere nello scorgere la convenienza di due idee o nel rilevarne la repugnanza; perciò la distinzione dei giudizi affermativi e negativi è ben fondata.

27. *Giudizi puri ed empirici*. I filosofi dividono i giudizi in *puri* ed *empirici*. Si chiama empirico quando per la di lui formazione, bisogna appoggiarsi all'esperienza, come avviene per giudicare, che *la luce si propaga in linea retta*, che *Giove è circondato da quattro satelliti*. Si dice puro il giudizio allorchè lo spirito può formarlo comparando le proprie idee senza ricorrere all'esperienza; tali sono i giudizi, *il tutto è maggiore della sua parte*, *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra loro*. Carattere distintivo de' giudizi puri si è, che non solamente lo spirito vede il rapporto, ma scorge questo rapporto come assolutamente necessario, e tale che il di lui opposto non può affatto avverarsi; quindi tali giudizi si dicono ancora *necessari*. Ne' giudizi empirici però sebbene si scorga la relazione, pure nessuna cosa ci stabilisce la necessità di questo rapporto, e l'impossibilità assoluta del contrario. Io conosco che il tutto è maggiore della sua parte, ma conosco eziandio, che è assolutamente impossibile che la cosa non sia così; mentre giudicando che la luce si propaga in linea retta, nessuna cosa mi dice, che ciò abbia luogo necessariamente, e che repugni intrinsecamente il contrario; laonde questi giudizi si dicono ancora *contingenti*; quelli si dicono *a priori*, e questi *a posteriori*.

28. *Giudizi analitici e sintetici*. La scuola di Kant (1) divide i giudizi in *analitici* e *sintetici*. Se nel formare il giudizio l'attributo appartiene al soggetto in modo che gli è identico, o nello stesso è contenuto, si chiama *analitico*; se però l'attributo si aggiunge solamente al soggetto, il giudizio sarà detto *sintetico*, o sia *addizionale*, e corrisponde al giudizio di coesistenza di Locke. Analitico è il giudizio, *il triangolo ha tre angoli*; perchè nell'idea di una figura di tre lati vi è compresa quella di avere tre angoli. Sintetico è quell'altro, *il sasso è pesante*; perchè nell'idea del soggetto, che è un corpo minerale, non si scorge compresa necessariamente quella del predicato, cioè di esser pesante, e perciò questa idea vi si aggiunge in forza del giudizio. Si osservi quì, che nel giudizio detto sintetico, quantunque l'attributo non si scorge necessariamente incluso nel soggetto, pure in realtà vi si ritrova, forma parte del medesimo e l'esperienza me lo vi fa ritrovare. Infatti l'idea di peso, io conosco per esperienza, che è inclusa tra le idee elementari, che compongono quella di sasso. Per la qual cosa il giudizio analitico distinguesi dal sintetico, perchè nel primo l'attributo

(1) V. *Critica della ragione pura*. Introduzione pag. 226, Pavia, 1820.

si trova identico o necessariamente incluso nel soggetto, mentre nel sintetico l'esperienza ci insegna esservi contenuto. Laonde i giudizi analitici si risolvono ne' puri o necessari, ed i sintetici negli empirici o contingenti. Dunque non possono esistere giudizi sintetici *necessari* o *a priori*. Ma di questo meglio nella logica.

29. *Cosa sia raziocinio.* Talvolta comparando due idee non se ne scorge subito il rapporto; in tale circostanza si ha ricorso ad una terza idea, il cui legame con ciascuna delle prime sia conosciuto; e però se convengono le prime con questa terza, converranno ancora fra loro, e così sarà conosciuto il loro rapporto. Voglio sapere p. e. se *l'anima* sia *indivisibile*, e non iscorgendo immediatamente questo rapporto, assumo l'idea di *semplicità*. L'idea di *anima* conviene con quella di *semplicità;* e del pari vi conviene quella di *indivisibile*. Dico dunque così: *ogni essere semplice è indivisibile*; *l'anima è semplice*, *dunque l'anima è indivisibile.*

In questo caso la relazione si scorge per mezzo di altri rapporti ausiliari, o sia il giudizio vien formato per mezzo di altri giudizi, ed una tale operazione si chiama *raziocinio*. La idea, che si assume per iscoprire il desiderato rapporto fra le due idee date, si chiama *media* o *intermedia*, ed è quella che nel discorso ordinario la *ragione* o *il perchè* addimandasi. Per ritrovarsi l'idea media è duopo studiare bene le proprietà del soggetto del giudizio. Il raziocinio espresso in tutte le parti resulta da tre proposizioni, una delle quali talvolta si tace perchè facile a sottintendersi. Quindi si definisce ancora il raziocinio: quella operazione per cui la mente deduce un giudizio da un altro.

La proposizione dedotta si chiama *conclusione*, *conseguente* e qualche volta ancora *conseguenza*; e quella o quelle dalle quali si deduce si dicono *premesse*. Il raziocinio poi può avere diversi gradi, potendo una prima conclusione divenire premessa di una seconda, questa di una terza, e così di seguito sino alla conclusione finale.

30. *Raziocinio puro*, *empirico e misto*. Essendo il raziocinio un giudizio da altri giudizi dedotto, avrà un carattere analogo a quello dei giudizi dai quali deducesi. Laonde si dirà *puro*, se costa di giudizi puri come il seguente: *la linea retta è più corta della spezzata*, *che termina ai medesimi punti*; *ma in un triangolo un lato è una linea retta*, *e gli altri due formano una spezzata*, *che termina ai medesimi punti*; *dunque un lato di un triangolo sarà sempre minore della somma degli altri due.* Sarà *empirico* il raziocinio, se risulterà da giudizi empirici, come sarebbe: *il pendolo fa il numero delle oscillazioni in proporzione della gravità*; *ma la gravità è maggiore ai poli*, *che all'equatore*; *dunque il pendolo farà più oscillazioni a' poli che all'equatore.*

Finalmente sarà *misto* il raziocinio quando sarà formato da giudizi puri ed empirici; tale sarebbe il seguente raziocinio: *due*

circoli massimi della sfera debbono tagliarsi in due punti ; *ma l'eclittica , e l' equatore sono due circoli massimi della sfera celeste* ; *dunque dovranno tagliarsi in due punti.* Intanto ha cousigliatamente osservato il professore Galluppi (1), che i raziocini empirici possono ridursi a misti. Infatti io posso così esprimere il raziocinio empirico sopra rapportato : *Se il pendolo fa il numero delle oscillazioni in proporzione dell' azione della gravità , e se la gravità è maggiore ai poli che all' equatore , il pendolo deve fare più oscillazioni ai poli che all' equatore ; ma il pendolo fa il numero delle oscillazioni in proporzione dell' azione della gravità , e questa è maggiore ai poli che all' equatore* ; *dunque il pendolo farà più oscillazioni ai poli che all' equatore.* Il primo giudizio di questo raziocinio è un giudizio puro e necessario ; infatti supponendo che il numero delle oscillazioni del pendolo sia proporzionale alla gravità, e supponendo questa maggiore ai poli che all' equatore , deve necessariamente avvenire , che il pendolo farà ai poli un maggior numero di oscillazioni. In questo giudizio l' attributo conviene necessariamente al soggetto in quel modo determinato , quindi è un giudizio necessario , e però il raziocinio è misto.

31. *Della ragione e dell' intelletto.* Dal fin qui detto ricavasi , che lo spirito umano scorge alcuni rapporti tra le idee immediatamente, ossia conosce intuitivamente , e deduce un rapporto da un altro. Ambedue questi poteri riuniti costituiscono la ragione ; dimodochè questa facoltà si esercita di due maniere o giudicando , o deducendo un giudizio da un altro (2). Questa facoltà è stata variamente definita. I wolfiani la definirono : quella potenza con cui lo spirito scorge distintamente il nesso tra le verità universali. Secondo Kant e la sua scuola , la ragione è quella facoltà per cui lo spirito arriva al necessario , all' incondizionale , all' assoluto ; insomma a tutto ciò che sotto l'esperienza non cade.

Alcuni filosofi oltre alla ragione hanno ammesso nell' anima un' altra facoltà chiamata *intelletto.* Ma esaminando le definizioni che ne danno , si scorge che ad altro non riduconsi che ad operazioni di giudizio e di raziocinio , cioè ad atti della facoltà conoscitiva ; e però altri più avveduti , anche fra gli scolastici , riconobbero non esservi verace differenzá tra l' intelletto e la ragione. L' anima per questo potere conosce le cose soprasensibili , e le verità generali ; e se si vuole mettere precisione nel linguaggio , si adopera la parola *intelletto* (intelligere) quando si tratta di conoscere intuitivamente il vero , come avviene nei primi principi ; e si riserba la parola *ragione* , quando il vero si deduce per via di ragionamento. L' intelletto e la ragione mettono una linea di separazione tra l' anima umana e quella del bruto.

(1) Vedi Galluppi , *Logica pura* cap. 1 ; e *Lezioni di logica e metafisica* , vol. 1 , lez. 10.

(2) Vedi Reid , *Oeuvres* , tom. 5 , ess. 7 , ch. 1.

CAPITOLO QUINTO

DEL DESIDERIO, DELLA VOLONTA' E DE' MOVIMENTI VOLONTARI

32. *Desiderio* e *volontà*. Le facoltà finora esaminate formano l'uomo intelligente. Ma l'uomo non è fatto solo per conoscere, dice il prof. Laromiguière (1), nè il fine della di lui esistenza si è quello di soddisfare una frivola curiosità; ma una continua tendenza sperimenta in sè stesso ad esser felice, e perciò desidera, vuole, delibera e sceglie; ed è felice od infelice secondochè questi atti vengono secondati o contraddetti. Questi atti siccome appartenenti all'anima, possono indicarsi col nome generale d'*idee* o *pensieri*, quantunque di un ordine particolare, e sogliono collettivamente indicarsi col nome di *fenomeni della volontà.*

Aristotele seguito dagli scolastici chiamò *appetito* in generale la facoltà operativa dell'anima, che si sviluppa alla presenza di un oggetto. L'appetito poi fu diviso in *sensitivo* e *ragionevole.* Lo appetito sensitivo nasce dall'apprensione di un oggetto fatta dal senso; il ragionevole dalla cognizione intellettiva e fu chiamato ancora volontà. L'appetito sensitivo è proprio dei bruti; il ragionevole delle creature intelligenti; l'uomo li riunisce ambedue. I filosofi moderni, messa da parte la terminologia degli antichi, hanno distinto vari fenomeni in questo potere dell'anima; noi qui ne faremo conoscere due principali, cioè il desiderio e la volontà; riserbandoci a parlar di proposito degl'istinti, degli appetiti e simili, allorchè considereremo collettivamente i prodotti delle facoltà.

Facile riesce il riconoscere questi due poteri dell'anima e scorgerne i rapporti. L'esperienza c'insegna che alla presenza di un oggetto, che l'anima giudica capace di darle un piacere, si sviluppa in lei una maniera di essere chiamata *desiderio* di posséderlo. La facoltà corrispondente a questo atto si potrà chiamare *facoltà di desiderare*, ma per lo più i filosofi la indicano col nome stesso dell'effetto cioè *desiderio.* Il fenomeno del desiderio abbraccia tre elementi, cioè la percezione di un oggetto, che si risguarda come piacevole, il giudizio spiacevole della sua assenza, ed un pendio dell'anima verso lo stesso. Ove poi l'oggetto si giudichi capace di produrre un dolore si svolgerà l'*avversione*, la quale si può considerare come un desiderio in senso contrario, di allontanare cioè l'oggetto di cui si tratta.

Il desiderio preso in tutta la sua generalità ha una sfera molto estesa, potendo avere per termine obbiettivo qualunque oggetto fisico o morale, qualunque azione nostra o altrui. Oltre a que-

(1) *Leçons de phylosophie*, leçon IV.

sto potere ne apparisce nell' anima un altro, per cui alla presenza di un oggetto, di qualunque natura, quando ancora si fosse destato in lei il desiderio o l' avversione, può essa scortata dalla ragione, dire voglio, non voglio. Questa facoltà prende il nome di *volontà* o *facoltà di volere* propriamente detta, ed i suoi atti chiamansi *volizioni*.

33. *Confronto tra desiderio e volizione.* Facil cosa riesce notare la differenza che corre tra questi due poteri, e perciò ancora tra gli atti che vi corrispondono. 1.° La volontà ha una sfera limitata, e si estende solo ad atti che sono sotto la nostra dipendenza, come sarebbero pensieri ed azioni nostre: non così del desiderio il quale si estende ad oggetti ed azioni di qualunque sorta. Molte cose posso io desiderare; ma non tutte posso dire di volerle; e per dir ciò uopo è che conosca essere in mio potere. 2.° La volontà è attiva, il desiderio passivo; infatti il mio spirito non può non sentire il desiderio di un oggetto, che ha appreso come capace di fargli del bene; la volontà però può uniformarsi al desiderio o opporvisi, giusta le idee presentatele dall' intelletto. Certo è che nei primi periodi di nostra esistenza, nato il desiderio, ne è venuto dietro il volere, e perciò la volontà è stata associata col desiderio medesimo. Ma in appresso entrata in esercizio la ragione, la volontà dal desiderio si rende indipendente; anzi avviene, che spesso lo combatte, e lo reprime. Infatti l' idropico ha desiderio di bere ed intanto combatte questo suo desiderio. Ricevuta un' offesa si accende il desiderio di vendicarti; ma tu, moderando questo tuo desiderio, accordi al nemico un generoso perdono. In tutti questi casi non si scorge evidentemente la diversità, anzi l' opposizione tra desiderio e volizione? Il desiderio è passivo come un effetto della sensibilità, cioè del bisogno, cui viene dietro, e con cui qualche volta sembra confondersi; la volizione parte da una potenza attiva qual' è la volontà e della cui attività partecipa; il primo è una forza che ci domina, la seconda è una forza di cui noi abbiamo l' impero.

Dalla dottrina esposta si vede che errò Condillac il quale confuse il desiderio con la volontà. Infatti, e' dice (1) che il *bisogno* nato dalla privazione di un oggetto genera un' *inquietudine*, dopo la quale le facoltà intellettuali dirigonsi sull' oggetto di cui si sente il bisogno; questa direzione chiamasi *desiderio*, a cui unendosi il giudizio di non dovervi trovare ostacolo, nasce la *volontà*. Cosicchè per lui *io voglio*, significa *io desidero*, e nulla può opporsi al mio desiderio. La stessa confusione fece il Tracy (2) allorchè battendo le orme di Condillac ed esagerando di più disse, che la volontà non è altro che la facoltà di *sentir desideri*, non ammet-

(1) *Traité des sensations*, part. 1, ch. III. — *Logique*, part. 1, ch. VII
(2) *Idéol.* ch. V.

tendo altra differenza tra desiderio e volontà se non quella che corre tra una potenza e l' atto della stessa. Ambedue dichiararono passivo, com' è, il desiderio; ma errarono confondendolo con la volontà. Il prof. La Romiguière (1) allontanandosi dall' errore di costoro, cadde nell' altro da essi evitato, perchè lo fece nascere dall' attenzione che è facoltà attiva, e per cui dichiarò attivo il desiderio. E però Cousin (2) con ragione fece riflettere contro di lui: « In presenza del tale o tale oggetto corrispondente ai miei bisogni, si produce in me il fenomeno del desiderio; non sono io, che lo produco; esso si manifesta sovente per via di moti fisici, che la sensibilità, e l' organizzazione determinano. Egli non dipende affatto da me desiderare, o non desiderare ciò, che mi piace. Io posso ben prendere tutte le precauzioni necessarie, acciò il desiderio non si elevi nell' anima mia; io posso ben fuggire tutte le occasioni, che lo ecciterebbero. Quando è nato, io posso ben combatterlo, perchè la mia volontà, che è distinta dal desiderio, può resistergli; ma quando il desiderio nasce, ed eziandio quando esso muore, io non posso nè soffocarlo, nè rianimarlo; esso mi assale, o mi sfugge mio malgrado. »

34. *Somiglianza tra la ragione e la volontà* Qui osservate di passaggio una somiglianza tra la ragione e la volontà; quella spesso corregge le illusioni de' sensi; taluni corpi distanti ci sembrano piccoli alla vista, ma la ragione ce li dimostra ben grandi; *l' acqua torce il mio bastone*, dice la Fontaine, *e la mia ragione lo raddrizza.* Somigliantemente la volontà, guidata dal giudizio, vuole, e ci spinge ad operare contro quello, cui il nostro pendio ci porterebbe. Ecco l' origine dei combattenti tra i naturali desidèri e le ragionate volizioni, nei quali contrasti non sempre la vittoria è vincitrice; ma si è appunto in queste vittorie, che la virtù vie maggiormente risplende. Del resto non sempre la volontà, dice Camillo Leroy (3), si oppone a' naturali pendii, anzi alcune volte non fa che sanzionarli o lievemente modificarli; e quando loro si oppone, non sempre li rettifica, ma spesso ci fa cadere in eccessi, ci svia dalla natura, di cui allora sarebbe stato assai meglio ascoltare la voce. Simile in ciò alla ragione, che spesso allontanandosi dai fatti e volendoli troppo assottigliare, perdesi in chimere, e cade in quegli errori dai quali sarebbe stata lontana, se si fosse attenuta più da vicino alla semplice relazione dei sensi.

35. *Influenza della volontà sopra le operazioni intellettuali.* La volontà influisce sul corso dei pensieri e su' movimenti del corpo. Da tutti si conosce il primo genere d' influenza, ma bisogna metterlo nei giusti limiti, onde bene estimare i reciproci rapporti tra

(1) *Leçons de phil.* Leç. IV.
(2) *Frammenti filosofici* vol. I, pag. 83.
(3) *Mémoire sur les facultés intellectuelles*, part. I.

la volontà e l'intelletto. Ciascuno facilmente si accorge, che non è in potere della volontà lo avvertire o no le impressioni fatte sopra gli organi interni ed esterni del corpo, come neppure dalla medesima dipende il modificare siffattamente le sensazioni, che renda piacevoli o disgustose quelle, che tali di natura loro non sono. Siccome però la volontà è l'arbitra dei movimenti del corpo, perciò può esporre il medesimo all'azione degli oggetti esteriori, e questi necessariamente poi desteranno le sensazioni. Per la qual cosa le sensazioni ricevute saranno volontarie, ed imputabili perciò all'individuo. Inoltre la volontà può riconcentrare l'attenzione in un organo particolare (§ 13), e così indebolire o annullare le impressioni fatte sopra gli altri organi.

Quanto alla memoria voi avete già osservato (§ 18), che alcune fiate essa è soggetta alla volontà, ma che altre volte dalla di lei dipendenza si allontana: questa riflessione puossi ancora applicare alla immaginazione. Dippiù la volontà può modificare il corso delle associazioni, e perciò influire sulla riproduzione delle idee (§ 16).

S. Tommaso (1) e con lui generalmente gli scolastici insegnarono che la volontà muove l'intelletto nel giudicare. I Cartesiani aggiunsero che non è l'intelletto che giudica, ma la volontà. Questa dottrina è insegnata espressamente da Mallebranche (2); e l'autore delle istituzioni di filosofia per uso del Seminario di Lione (3) stabilisce espressamente, che la causa efficiente del giudizio è la volontà. Donde derivò la dottrina che gli errori o sia i giudizi falsi sono tutti volontari, anche secondo Rosmini (4), e liberi secondo il p. Romano (5). Dalla parte contraria Tracy (6) Galluppi (7) e Cousin (8) sostengono che i giudizi non dipendono dalla volontà. La ragione principale che adducono i primi si è che giudicare importa prestare o no l'assenso ad una proposizione; ma appartiene alla volontà prestare o non prestare l'assenso; dunque il giudizio è atto della volontà. Quelli dell'opinione contraria si appoggiano a ciò, che la volontà non può a suo arbitrio affermare o no la convenienza o ripugnanza tra due idee.

Per risolvere la quistione bisogna distinguere tra volontà e libertà, tra il giudizio che si forma allorchè chiaramente si scorge il rapporto tra le idee intuitivamente o demostrativamente, e quello che si forma quando tale rapporto non è chiaro ed evidente. Il giu-

(1) *Summa Theolog.* part. 1, quaest. 82, art. 4.
(2) *Recher. de la vérité*, liv. 1, ch. 2.
(3) *Logica*, Disputatio 11, cap. 1, art. 2.
(4) *Nuovo saggio sull' origine delle idee*, sez. 6, part. 4, cap. 3, art. 1.
(5) *Filosofia dell' uomo interiore*, vol. 11, cap. XIX.
(6) *Idéol.*, p. 1, ch. XIII.
(7) *Elementi di filosofia*, tom. 5, cap. 1.
(8) *Introduction à l' hist. de la phil.*, leçon 4.

dizio si fa dall'anima e vi concorre l'intelletto e la volontà. L'intelletto o la facoltà di giudicare scorge il rapporto, conosce un vero, e la volontà vi presta ben volentieri il suo assenso, perchè un vero conosciuto è un bene per lei. Quindi un giudizio qualunque, avvegnacchè parta dall' intelletto, è, nel medesimo tempo, volontario. Molti sono volontari ma non liberi, ed è il caso del rapporto evidentemente veduto; e taluni sono volontari e liberi, ed è il caso in cui il rapporto non è evidente, come sarebbe nel giudicare se le stelle son pari o impari, se una data azione morale proceda da intenzione interessata o virtuosa e simili.

Inoltre la volontà può liberamente richiamare quella sensazione anzichè questa, considerare tale o tale idea, ed applicare l'attenzione ad una piuttosto che ad un' altra delle moltiplici relazioni che hanno tra loro. E sotto questo risguardo dispone dei giudizi, raziocini e di tutto l'acquisto delle cognizioni. Questa dottrina è della più alta importanza nella logica per far giudicare intorno agli errori, e nella morale per la imputabilità delle umane azioni.

36. *Movimenti volontari e meccanici.* La volontà agisce ancora fuori di sè dirigendo i movimenti del corpo. I movimenti così prodotti si chiamano *volontari*. Tali sono i movimenti parziali delle membra e quelli di locomozione. Vi sono altri moti delle nostre membra che si verificano in noi senza saperlo, altri con nostra scienza ma non determinazione, e parecchi altri ancora nostro malgrado: tali sono i movimenti, che risultano dall' esercizio delle funzioni della vita vegetativa, e che chiamansi *vitali*, *meccanici*, *involontari*. Su molti di questi la volontà non può avere influenza di sorta, e di altri non può che ritardare, accelerare o sospendere tal volta per poco tempo l'esercizio, come nella respirazione, nella emissione delle urine e simili. I movimenti prodotti da violente passioni debbono collocarsi in questa classe.

I filosofi hanno giustamente risguardato la facoltà di muoverci come un effetto della volontà. Non ignoro tuttavia, che il signor Tracy (1) esaminando il movimento, e le relazioni che ha con la facoltà di sentire, stabilisce la facoltà di muoverci come una facoltà fondamentale, e considera l'azione di pensare o sentire come un effetto particolare della medesima. Ma questa dottrina è assai strana, e sotto l'apparenza della semplicità imbroglia tutto, contraddice ai fatti più evidenti della coscienza, la quale ci avverte essere la nostra volontà causa efficiente dei moti, e non già i moti causa efficiente della volontà; distrugge la distinzione tra movimenti volontari e meccanici, riducendoli tutti al solo meccanismo; e finisce per formare dell' uomo una macchina i cui movimenti producono i pensieri. Queste assurdità saranno vittoriosamente confutate nella psicologia.

(1) *Idéol.*, par. 1, ch. XII.

37. *Organi del movimento, e come la volontà li metta in azione.* Gli organi del movimento possono distinguersi in *attivi* e *passivi*; i primi sono i *muscoli* ed i secondi le *ossa* e tutte le parti che servono alla loro articolazione. Le ossa ricevendo da' muscoli l'azione, non fanno che un ufficio meramente passivo, e possono essere risguardate come leve inerti. I muscoli sono fasci fibrosi più o meno rossi nell'uomo, di differente lunghezza, larghezza, figura e situazione; ogni fascio risulta da molti altri più piccoli, involti in una guaina cellulare simile a quella, che il corpo del muscolo stesso riveste. Ne' muscoli s' inseriscono vasi e nervi in gran numero. Le parti più degne di essere osservate ne' muscoli sono il *corpo*, e le estremità dette *tendini*. Per mezzo de' tendini i muscoli si attaccano alle ossa, alle cartilagini ed alla pelle.

Dopo queste notizie anatomiche vediamo come la volontà fa eseguire per mezzo de' muscoli il movimento. Egli è un fatto, che dovendosi destare i movimenti volontari, i muscoli sotto l' influenza della volontà si contraggono, e nel tempo stesso i loro antagonisti si estendono, e da questa contrazione ed estensione deriva l' esercizio del movimento. Ma come si avvera, che la volontà fa contrarre i muscoli? Allorchè la volontà vuol determinare il movimento, fa entrare in azione la midolla allungata e la spinale, e con questa i nervi che vi pigliano origine. Questa azione è comunicata da' nervi a' muscoli ne' quali vanno ad inserirsi, e così ha luogo la contrazione ed il movimento. Or come la volontà fa entrare in azione la midolla allungata e la spinale? O in altri termini, come l'anima, sostanza spirituale, agisce sul cervello, che è un organo materiale, per destare il movimento? Di questo ci occuperemo ancora nella psicologia trattando del commercio dell' anima col corpo.

CAPITOLO SESTO

SE LA VOLONTA' SIA LIBERA NELLE SUE DETERMINAZIONI

38. *Filosofi che soggettano l' uomo alla necessità.* Le volizioni sono chiamate da' filosofi *atti eliciti*, i pensieri ed i movimenti volontari si dicono *atti comandati*; l'anima per mezzo dei primi dispone de' secondi. Si domanda: la volontà è libera ne' suoi atti eliciti e ne' comandati che ne sono un effetto, oppure è spinta da una forza interna ed irresistibile? ecco una ricerca importantissima che le menti ha occupato de' filosofi di tutti i tempi. Fra gli antichi, i fatalisti per conseguenza del loro sistema toglievano la libertà. Cudworth (1) ne riferisce di tre classi: 1.° quelli che sostenevano tutto succedere per una libera disposizione dell' essere supremo; 2.° quelli che opinavano anche l' ente supremo essere soggetto ad un

(1) *Syst. intellect.*

destino inevitabile; 3.° finalmente coloro che altro non ammettevano, se non il mondo, in cui tutto succede per una fatale necessità. Tra' moderni poi devono annoverarsi Spinosa e Collins che ammisero una necessità prodotta da motivi, e con loro tutti i materialisti che ridussero l'uomo ad una pura macchina.

Opinione di Locke e di Tracy. Altri indirettamente attaccarono la libertà. Locke (1) ammette due potenze diverse, volontà e libertà, e risguarda la libertà come la facoltà di operare, o non operare, secondo la scelta della volontà; indi chiama frivola la domanda, se la volontà sia libera, dicendo essere questa domanda simile a quell'altra: *se il sonno è rapido e la virtù quadrata;* poichè si ridurrebbe a sapere, *se una potenza ha un' altra potenza.* In somma errò non cercando la libertà nel volere, ma nell'azione che deriva dal volere.

Il signor Tracy (2) fe' consistere ancora la libertà nel potere di eseguire la propria volontà; e spingendosi più oltre disse, che la volontà è una facoltà passiva, come per lui sono tutte le altre; che per una nostra illusione ci pare che siamo più attivi in questa, che nelle altre; e che gli atti della volontà (desiderii), sono un effetto necessario de' motivi o giudizi precedenti. Nel *trattato* poi *della volontà* considera i movimenti volontari come se meccanici fossero solamente, e tutto si scavezza il cervello per mostrare, che a causa della medesima illusione noi li crediamo effetti della volontà, mentre questa non ne è affatto cagione (§ 36). In somma Tracy è un solenne fatalista.

39. *Come debba proporsi lo stato della quistione.* Noi, pria di venire alle prove della libertà, ingegniamoci a ben proporre lo stato della quistione. Gli scolastici divisero la libertà in libertà *a coactione*, e libertà *a necessitate naturae.* La libertà *a coactione*, detta altrimenti *spontaneità*, consiste nella carenza di una forza esterna determinante: e tale libertà, che impropriamente libertà si chiama, appartiene ancora agli animali bruti. Chiamarono poi vera libertà, e propria solamente dell'uomo, quella detta *a necessitate naturae*, che consiste nella carenza da qualunque forza interna determinante. Questa poi suddivisero in libertà di *specificazione*, di *contrarietà* e di *contraddizione*, secondochè la volontà sceglieva tra cose di specie diversa, contrarie o contraddittorie. E finalmente dissero *libero arbitrio* dell'uomo, quella potenza, che posti tutti i requisiti per agire, può agire o non agire, agire in un modo o in un altro. I requisiti per agire sono il tranquillo stato della ragione, ed una materia eligibile.

Premesse queste definizioni, si domanda se l'uomo ha libero

(1) *Essai sur l'entend. humain*, l. 2, ch. 21.

(2) *Idéol.*, par. 1, ch. 13. — *Traité de la volonté*, introd. § v, et par. 2, ch. 1.

arbitrio, se la sua volontà è libera *a necessitate naturae;* ossia si vuol sapere, se *la facoltà di volere nel determinarsi viene spinta da una forza intrinseca, di modochè non possa volere diversamente da quello che vuole, oppure è così indipendente, che possa a suo arbitrio deliberare e scegliere?* Nè deve ritrarci da questo modo di proporre la quistione l'avviso di Locke (§ prec.), perchè noi non cerchiamo se una potenza abbia un' altra potenza, ma più tosto se una potenza, cioè la volontà, sia di tale indole che liberamente, o forzatamente si determini. Presentato così lo stato della quistione, passiamo ad esaminare i fatti, che posson risolverla.

40. *L'intimo sentimento ci attesta che siamo liberi.* In quel modo, che al lume della coscienza camminando, ho conosciuto che sono forzato a sperimentare la sensazione una volta, che l'oggetto ha fatto impressione su' miei organi, che devo profferire il giudizio qualora è evidente il rapporto dei termini (§ 35) e che non posso disporre de' movimenti meccanici (§ 36); così conosco che sono io siffattamente il padrone dei miei voleri, che posso a mio talento porli, o non porli, senza che alcuna forza interna a ciò mi determini. *Sentit animus*, disse Cicerone (1), *se moveri, quod cum sentit, illud unà sentit, se vi sua, non aliena moveri.* Difatti al presentarsi a me un oggetto scorgo essere in mio arbitrio: 1.° esaminare o no le ragioni per cui meriti essere abbracciato o rigettato; 2.° determinarmi ad abbracciarlo oppure a rigettarlo; 3.° sospendere l'adempimento delle determinazioni già fatte, e questo per quanto tempo mi va a sangue; 4.° finalmente cambiarle anche del tutto, ed appigliarmi al partito contrario. Al cospetto di questi fatti chi potrà asserire che la volontà sia spinta da forza interna ed irresistibile? La respirazione de' pulmoni, la circolazione del sangue, e le secrezioni degli umori, perchè spinte da forza interna ed irresistibile, deggiono avere immancabilmente il loro effetto, malgrado qualunque ostacolo che vi si interponga. Non così però va la bisogna ove trattasi delle determinazioni della volontà, potendo noi formarle, sospendere, ed a nostro piacimento ancora cangiarle. L'esistenza adunque della libertà è un fatto primitivo di coscienza indubitabile, come quegli altri, *io penso*, *io esisto* e simili.

41. *Il sentimento della libertà non è una nostra illusione.* Spinosa e Bayle han detto che noi ci crediamo liberi, perchè operiamo sempre con nostro piacere, e giusta la nostra inclinazione; e recano per paragone il primo una pietra che cade, ed il secondo una banderuola spinta dal vento verso mezzogiorno. La pietra e la banderuola crederebbero di muoversi liberamente, se dotate per poco della facoltà di pensare, ignorassero di essere spinte, la prima dalla gravità, e la seconda dalla forza del vento. Ma ognun vede quanto sia vana questa difficoltà. L'uomo spesso opera contro la propria

(1) Cic. *Quaest. Tusc.*, l. 1.

inclinazione (§ 33). Ed insistendo sul loro esempio, la pietra e la banderuola se per poco volessero tentare di muoversi, l' una in direzione contraria alla gravità, e l' altra contro quella del vento, si vedrebbero nella impossibilità di eseguire siffatte operazioni, e ben tosto si sgannerebbero; ma l' uomo può quante volte gli aggrada sospendere l' esecuzione delle sue risoluzioni, e cambiarle ancora a suo piacere; in fatti spesso egli

disvuol ciò che volle,
E per novi pensier cangia proposta
Sì che del cominciar tutto si tolle.

come dice l' autore della divina commedia (1).

42. *I motivi non necessitano la volontà.* Dicono i fatalisti: la coscienza ci avverte che la volontà si determina dopo che l' intelletto ha giudicato della convenienza o del dovere di fare un dato atto: cioè dopo il *giudizio* detto *pratico dell' intelletto*, che chiamasi ancora *motivo*: ma questo giudizio è necessario; dunque la determinazione della volontà è necessitata dal motivo. Per rispondere a questa difficoltà, si conviene che la libertà supponga l' esame dei motivi e perciò il tranquillo stato dell' intelletto (§ 39 e 40): ma il giudizio pratico dell' intelletto rischiara e dirige, non necessita la volontà; infatti la stessa coscienza ci appalesa di una maniera irrefragabile, che malgrado qualunque motivo, noi conserviamo sempre la libertà, e determinati per un partito, sentiamo la potenza di appigliarci al partito contrario, e se ci piace, revocare di nuovo il nostro pensamento. Inoltre noi siamo padroni di disporre della nostra attenzione, concentrandola or su queste, or su quelle altre idee; e siccome da questa attenzione dipende il confronto e quindi la vista del rapporto, così dall' attenzione vengono modificate le determinazioni della volontà: in somma noi disponiamo del giudizio (§ 35), diamo peso più a questo, che all' altro motivo, e restiamo perciò gli arbitri delle nostre determinazioni. Davidde nascoso nella spelonca di Engaddì trovavasi nella favorevole circostanza di torre dal mondo l' ingiusto suo persecutore Saulle. La opportunità del luogo, le ricevute offese, il continuo pericolo cui vedevasi esposto, erano forti motivi, che lo spingevano ad eseguir l' omicidio; e se l' atto della volontà conseguitar dovesse immancabilmente la veduta dei rapporti, Davidde dovea imbrattarsi le mani nel sangue reale. Ei però si astenne dal reo pensiero, rivolse altrove la sua attenzione, richiamò alla mente idee a quelle contrarie, la violazione delle leggi civili, naturali e divine, i futuri rimorsi della coscienza, l' eroica virtù di perdonare l' offensore, il gradimento della divinità per la pratica di tale virtù, e tante altre circostanze, che seppero

(1) *Inferno*, can. II, vers. 13.

mettere in volta dalla di lui mente il reo disegno, e risparmiar gli fecero la persona del suo re.

Qui però alcun fastidioso potrebbe soggiungere: la volontà si determina contro un motivo, per un altro motivo più forte e prevalente. Dunque i motivi ci determinano. Ma puossi riflettere contro di loro che da noi si concede determinarsi per un altro motivo; ma la coscienza che di ciò ne istruisce, ci assicura che tal motivo non è necessitante, perchè noi sentiamo il potere di non agire sotto l'azione di quel motivo.

43. *Le idee di virtù e di vizio*, *della legge*, *e dei premii e pene dimostrano la libertà*. L'idea della virtù e del vizio viene ancora a dimostrare la libertà, che noi abbiamo finora riconosciuto per mezzo della testimonianza della coscienza. In tutti i secoli è stato risguardato con orrore il vizio, ed applaudita la virtù; la barbarie e la crudeltà dei Tiberi e dei Neroni ha formato sempre l'oggetto dell'esecrazione universale, mentre al contrario la bontà e la dolcezza de'Titi e degli Aureli ha riscosso l'applauso di tutti i saggi. Vi è una legge divina e naturale, vi è una legge civile che stabilisce le norme secondo le quali devono dirigersi le azioni degli uomini: vi sono premii per gli osservatori della legge, e pene fulminate contro i trasgressori. Or tutte queste cose, che ben si reggono quante volte la volontà dell'uomo si sostiene esser libera, vengono assolutamente distrutte supponendo che la volontà sia soggetta alla necessità. Infatti se la volontà dell'uomo non è libera, le azioni umane sono tutte di merito uguale, anzi nessun merito avranno: ed allora perchè caricar di rimproveri coloro che malamente operano, e colmar di lodi al contrario quei che operano bene? Perchè far soggiacere alle pene i primi, e con ricompense coronare i secondi? Tanto questi che quelli operano per una inevitabile necessità, nè possono altrimenti determinarsi. In somma tolto il libero arbitrio, non vi sarebbero più azioni buone o cattive, virtù o vizio; assurde sarebbero le leggi, ingiuste le pene e le ricompense, e tutti in una parola verrebbero rovesciati i princìpi più santi, sopra i quali la morale è fondata, e la umana società.

Alcuni hanno creduto, che i premii e le pene possano conciliarsi colla necessità risguardandoli come stimoli, che portino l'uomo all'adempimento dei suoi doveri, e non mai come premii e pene propriamente dette. Ma ciò è falso, perchè si conviene da tutti, esservi un merito nella osservanza della legge, ed un demerito nella trasgressione, e perciò nella sanzione esservi premii, e pene in rigor di termini. Oltre a che, inutile sarebbe al certo qualunque stimolo, dove l'uomo libero non fosse nella scelta delle sue azioni.

44. *Imputabilità delle umane azioni*. Dall'argomento fin qui arrecato, non differisce in sostanza quello che alcuni deducono dalla imputabilità delle umane azioni. Si conviene da tutti, che ad un agente meccanico non si possono imputare le azioni; una macchi-

na, un animale, un fanciullo, un mentecatto non si rendono responsabili del loro operare. Non così però avviene dell' uomo: a lui s'imputano le azioni, secondochè bene o male ha operato; appunto perchè egli poteva eseguire queste azioni e poteva astenersene: in somma perchè egli era libero nelle sue determinazioni. Chiunque ragiona di buona fede, facilmente confessa tal verità; ed i fatalisti non per intima persuasione la negano, ma per iscusare le loro colpe. Che se essi credonsi offesi da queste nostre parole, sono issofatto incoerenti a loro stessi, perchè nel far ciò noi, secondo i loro principi, non siamo liberi, ma vi siamo spinti dalle leggi della necessità.

45. *Dei castighi dati alle bestie*. Alcuni si oppongono a questa ragione, con dire, che s' imputano ancora agli animali le azioni, e si danno loro e premii e pene, quantunque siano privi di libertà a necessitate. Ma osservate la differenza che passa tra l' uomo ed i bruti a questo riguardo: 1.° le azioni umane vanno accompagnate dall' idea di onore e di disonore; 2.° si punisce il tristo precisamente per l'atto passato, giudicato come un delitto, come una reità; 3.° si punisce perchè coll' esempio si educassero gli altri; 4.° perchè egli stesso in avvenire si astenesse da tali azioni. Non così avviene nei bruti: 1.° per essi non vi ha onore o disonore; 2.° per essi non vi è delitto nè vera reità; 3.° la loro punizione non giova per niente alla educazione morale della specie; 4.° il bruto si punisce solo affinchè tornando nella di lui mente il fantasma delle bastonate, si astenesse per l' avvenire dal fare quell' azione nocevole, ma non rea. In somma, per usare la frase de' filosofi, con l' uomo si esercita la giustizia *vendicativa* e *correttiva*, mentre ne' bruti si esercita quest' ultima solamente non essendo capaci di reità; e però il buono o cattivo trattamento dei bruti in niente attacca il nostro argomento.

46. *Consenso universale*. Il dogma adunque della libertà dell'uomo è attestato dalla voce della coscienza, confermato dalla idea della virtù e del vizio, e da quella de' premii e delle pene che loro si danno. Gli uomini di tutti i tempi, di tutti i luoghi, e di tutte le condizioni l' han sempre creduto, non essendovi stato alcuno, che si sia stimato una macchina, o un agente meccanico. Per la qual cosa il consenso universale viene ancora a rassodare una tal verità. Belle sono a questo proposito le parole di santo Agostino (1): « *Hoc cantant et in montibus pastores, et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum.* »

47. *Si scioglie la difficoltà tirata dalla tendenza dell' uomo al piacere*. Per abbattere la libertà i fatalisti sogliono dire: l' uomo

(1) *L. de duabus animabus*, c. 24.

ha una naturale tendenza per lo piacere, ed una forte avversione pel dolore; quindi è costretto a procacciarsi le impressioni piacevoli, e fuggire le dolorose. Ma quante volte non avviene che noi scegliamo il dolore abbandonando le piacevoli sensazioni? I martiri della religione non rifiutarono ricchezze, onori e tutto ciò che di piacevole può immaginarsi, per soffrire le torture, i flagelli e la morte ancora fra mille pene? Non è vero adunque, che il piacere e il dolore determinano la scelta della volontà.

E dall' idea del bene e del male. Insistono però dicendo, che in simili circostanze il piacere si presenta sotto l' aspetto d' un male, e il dolore sotto quello di un bene; perciò è da dirsi che l' uomo vien determinato dall' idea del bene, e dove i beni son di diverso valore, il maggior bene è quello, che determina la volontà; come una bilancia, che da quella parte trabocca dove il peso è maggiore.

Alcuni con Locke (1), per rispondere a questa difficoltà, hanno detto non esser vero, che l' uomo si determini sempre pel bene e pel maggior bene; perciocchè spesso si determina o pel male o per un bene minore di un altro. Un gran bevitore conosce che la temperanza sarebbe un bene, e che la sua passione pel vino è un male che porta seco perdita di salute, di sostanze, di onore, di anima; intanto egli preferisce di tracannare il consueto vino, anche dopo aver conosciuto il bene della temperanza. Egli si lusingherà sempre con promettere a sè stesso, che questa sarà l' ultima volta che seconderà la passione, contro il suo vero bene conosciuto; e però si verificherà di quel detto di Ovidio (2): *Video meliora, proboque, deteriora sequor*; *Io veggo il meglio ed al peggior mi appiglio.* Cerchiamo però di dire qualche cosa di più sodo.

Non può in verità mettersi in dubbio, che la volontà tende al bene e fugge il male, e che ogni qual volta si determina per un oggetto questo non lo abbraccia, che sotto l' aspetto di bene; il male, concepito come tale, non può formare l' oggetto della volontà. È certo ancora che se alla volontà si presentasse il sommo bene, cioè a dire, un bene infinito, allora nessun arbitrio avrebbe nella sua scelta; perchè l' uomo inevitabilmente è spinto verso il sommo bene. Questa è la felice condizione de' beati, i quali conoscono chiaramente il sommo bene, e necessariamente lo amano. Altrimenti va la cosa in questo mondo, in cui non vi sono che beni imperfetti, appunto perchè limitati. In tutti questi beni finiti, osserva egregiamente san Tommaso (3), la ragione può considerare il lato del bene, ed il lato del difetto di qualche altro

(1) *Essai sur l' ent. hum.*, l. 2, ch. 21.
(2) *Metamorph.* l. VII, v. 20, 21.
(3) *Prima secundae*, *quaest.* 13, art. 6.

bene, il qual difetto è realmente una imperfezione, un male. Sotto questo riguardo tutti i beni di quaggiù l'uomo può come eligibili o come fuggibili apprenderli, e però non potrà alla loro scelta inevitabilmente essere determinato. « *Ratio in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali. Et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus, et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser.* »

Inoltre noi riconosciamo, che per quanto grande sia il bene che in questa vita ci si offre, determinati che siamo una volta ad abbracciarlo, abbiamo la potenza di rivocare la nostra determinazione; fenomeno che non potrebbe avverarsi, ove il maggiore bene inevitabilmente ci determinasse. La comparazione poi della bilancia non è esatta. Imperocchè, i pesi sono la causa efficiente e meccanica del movimento, ed una volta che sono applicati, la bilancia deve fatalmente traboccare. Al contrario, le idee del bene e del male non sono che un allentamento o un semplice stimolo. Insomma la bilancia è una macchina che cede alle forze esteriori, la volontà è una potenza libera che si determina da sè stessa per un principio interno di azione.

Leibnizio asserisce che se si presentassero all'anima beni di eguale valore (il qual caso è per lui impossibile perchè non ammette due esseri perfettamente simili in natura), l'anima non potrebbe scegliere, mancando la ragione sufficiente per la scelta. Ma questa ragione sufficiente ancorchè non fosse estrinseca, cioè una qualità distintiva della cosa, potrebbe essere intrinseca, cioè la necessità di dovere scegliere una tra più cose eguali. Quindi potrebbe in tal caso scegliere, come difatti sceglie colui che prende una moneta tra più eguali dovendo fare un pagamento.

48. *Difficoltà tirata dalla prescienza divina, e risposta.* Iddio, dicono i fatalisti, ha preveduto sin da una eternità le determinazioni della volontà; dunque tali determinazioni devono accadere necessariamente come furono prevedute, e perciò non sono libere.

I filosofi di tutti i tempi hanno sentito il peso di questa difficoltà. Tullio, persuaso com'era della libertà, negò sacrilegamente la prescienza divina. Altri dissero che le azioni degli uomini erano state ab eterno da Dio decretate, e che Dio le prevedeva infallibilmente ne' suoi decreti predeterminanti (1). Più filosofico però si è il dire, che Dio tutto ha presente, non essendovi per lui nè passato nè avvenire, e come tale è semplice spettatore

(1) Consultate Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. III.

delle azioni libere. » Prevedere, dice Laromiguière (1), è una espressione presa dalla natura umana, e che non può applicarsi alla natura divina per la quale non vi ha nè passato nè futuro. L'uomo quindi prevede e s'inganna, Iddio vede e non s'inganna. Ora *vedere* non importa nè violenza nè necessità. » Come adunque noi prevedendo le azioni attuali libere degli uomini, non le costringiamo, così Iddio prevede le nostre senza necessitarle. Qui facciasi una osservazione che molta luce apporta alla quistione che agitiamo. L'atto volontario non si pone perchè è preveduto; ma all'inverso è preveduto perchè si pone; e si pone dalla potenza libera.

49. *Istanza de' fatalisti*, *e risposta*. Insistono intanto, dicendo: la previsione umana non toglie la libertà, ma sibbene la divina; perchè la prima è congetturale e fallibile, mentre la seconda è assoluta ed infallibile.

Non vi ha dubbio che esista tale differenza tra la previsione umana e la divina, ma questa differenza si trova nell'essere conoscente, e non mai nell'atto preveduto: quest'atto rimane lo stesso perchè parte dall'agente medesimo fornito del medesimo potere. Perlocchè l'infallibilità o la fallibilità della previsione è un mero rapporto esterno, che in niente può mutare la natura dell'atto preveduto.

Seconda istanza, *e risposta*. L'infallibilità della previsione toglie all'agente il potere di porre l'atto contrario, perchè se l'agente potesse porre l'atto contrario, potrebbe render falsa la prescienza divina.

Osservate però, che per l'infallibilità della previsione divina l'agente non porrà l'atto contrario di quello preveduto, ma conserva il potere assoluto di porlo. Nè questo potere assoluto di porre l'atto contrario potrà condurre a render falsa la prescienza divina: imperocchè, ove l'agente sarebbe stato per porre l'atto contrario, Iddio certamente l'atto contrario avrebbe preveduto. Laonde la supposizione sulla quale fondasi l'argomento è falsa.

50. *Ultima istanza*, *e risposta*. Finalmente replicano così: l'atto libero, preveduto come infallibilmente futuro, necessariamente sarà futuro; dunque la prescienza infallibile toglie la libertà all'agente.

Per rispondere a quest'ultima istanza è d'uopo ricordare (§ 48), che la volizione non si pone perchè è preveduta, ma intanto è preveduta perchè dovea liberamente porsi. Tizio cammina non perchè io lo vedo, ma intanto io lo vedo in quanto cammina. Or nell'ipotesi che io lo vedo camminare, egli non può non camminare, perciò necessariamente cammina; ma questa necessità è meramente *ipotetica*, *conseguente*, *estrinseca* e *logica*. Del pari Iddio ha preveduto l'atto libero perchè l'agente dovea porlo libe-

(1) *Leçons de phil.*, leçon IV.

ramente. L'ipotesi della prescienza divina suppone la determinazione della volontà come suo termine; e come tale deve necessariamente porsi con una necessità conseguente, ipotetica, estrinseca e logica. Perchè non può supporsi che la volontà si sia liberamente determinata e che non si sia liberamente determinata. Ma questa necessità in nulla toglie la libertà della volizione. Che se per necessità volesse intendersi una necessità *assoluta*, *antecedente*, *intrinseca* e *reale*, la prima proposizione dell'argomento contrario sarebbe falsa, anzi contraddittoria ne' termini, perchè suppone l'*atto libero*, e poi lo dice *necessariamente futuro.*

Son questi i diversi aspetti sotto i quali si può presentare l'argomento tirato dalla prescienza divina contro la libertà, e queste sono le soluzioni che ha potuto mettere avanti la limitata umana ragione. Alcuni non volendo impicciarsi in queste altercazioni, dicono: è certo che l'uomo è libero, è certo ancora che Iddio prevede infallibilmente le determinazioni libere dell'uomo. Le verità non possono essere in contraddizione fra loro, nè perchè noi ignoriamo il legame che le unisce sarà permesso negarne alcuna. I nostri lumi circa la scienza divina sono ristrettissimi, e perciò non è meraviglia che ci resti tuttora ignoto il mezzo, onde Iddio prevedendo le azioni libere dell'uomo, pure non le necessiti. Questa ignoranza ben confessata mi sembra la più profonda scienza.

CAPITOLO SETTIMO

SI DIMOSTRA CHE TUTTE LE FACOLTA' NON POSSONO RIDURSI A QUELLA DI SENTIRE

51. *I sensualisti riducono tutte le facoltà a quella di sentire.* Dopo Giovanni Locke insegnarono generalmente i filosofi che nelle sensazioni l'origine delle nostre conoscenze dovea riporsi. Alcuni poi più avanti s'innoltrarono sostenendo, che le facoltà altro non sono nel loro principio, che la sensazione, o in altri termini, che tutte le facoltà si riducono a sentire, e che *pensare sia lo stesso che sentire*, *e non altro che sentire.* Così opinarono Condillac, Elvezio, Lancellin, Cabanis e Tracy, formando una scuola detta: *scuola della sensazione* o *scuola del sensismo.* Siccome Condillac e Tracy hanno dato un maggiore sviluppo a tale dottrina, perciò opportuna cosa è rapportare fedelmente i termini, onde essi esprimonsi.

Condillac continuamente nelle sue diverse opere pubblicate in vari tempi, ripete che tutte le facoltà non sono altro, che sentire, e nella logica dopo aver fatto per la decima volta l'analisi delle facoltà, che tutte fa nascere dalla sensibilità, conchiude: « che siccome nell'algebra l'equazione fondamentale passa per differenti trasformazioni, onde divenire l'equazione finale che scio-

glie il problema, così *la sensazione passa per differenti trasformazioni, onde divenire l'intelletto* (1). » E per darne esempi ricavati dalla natura, come il ghiaccio si trasforma in acqua, e questa, somministrandovi calorico, in vapore; e come i filamenti della corteccia del lino e della canape si trasformano in tela, e questa in carta; così la sensazione si trasforma per produrre tutte le facoltà. Tracy (2), alla domanda, *che cosa è pensare*, così risponde: « pensare è avere idee di ogni specie, sensazioni, ricordanze, giudizi e desidèri; e siccome tutte queste son cose sentite, perciò pensare è sentire. Chiamasi sensibilità la facoltà di *sentire sensazioni*, memoria quella di *sentire ricordanze*, giudizio la facoltà di *sentire relazioni*, e volontà quella di *sentire desidèri*. »

52. *Opinioni de' filosofi scozzesi, alemanni ed italiani*. Questa dottrina sebbene semplice comparisca, perchè tutto ad unica facoltà riduce il sistema morale ed intellettuale dell'uomo, pure ha avuto gagliardi oppositori, ed oggi è quasi da tutti interamente abbandonata. Non sì tosto insegnossi nella Francia, che sursero dal fondo della Scozia i due valorosi filosofi, Reid e Stewart, i quali altamente si protestarono contro questa dottrina, e si fecero ad impugnarla per mezzo delle armi del senso comune.

I filosofi della scuola alemanna, Kant e Fichte, raccolti come erano nel fondo della coscienza, per ricercare le leggi della ragione, e ciò che nelle conoscenze vi ha di soggettivo, e non proveniente dal di fuori, sdegnarono una dottrina, che tutto accordava alla sensibilità, e quasi niente all'attività del soggetto.

L'Italia che in varie epoche ha sostenuto l'idealismo, in quella stagione era molto proclive per la scuola francese; pure non potè persuadersi che tutte le facoltà erano trasformazioni della sensibilità. Gerdil, Soave, Galluppi, Rosmini, e poi vari altri, si fecero a mostrare che molta differenza correva tra la sensibilità e le altre facoltà dello spirito. Che più? nella Francia stessa, dove si era propagata la dottrina del sensualismo, fu da molte parti vigorosamente combattuta.

53. *Scuola teologica ed ecclettica*. E per conoscere meglio le scosse, che ha ricevuto in Francia la scuola del sensualismo, è ben che si sappia essersi formate colà tre scuole diverse: *quella del sensualismo* già descritta, *la scuola teologica o dell'autorità*, *e la scuola ecclettica*. La scuola teologica si muove da un principio opposto a quello del sensualismo: essa stabilisce essere *l'uomo un'intelligenza servita dagli organi*, ed a questa idea ve ne aggiunge un'altra, cioè, che l'uomo è decaduto dallo stato suo primitivo pel peccato originale, e come tale è debole nell'esercizio della sua ragione; che perciò non può coi lumi naturali arri-

(1) *Logique*, part. 2, ch. 8.
(2) *Idéol.*, ch. 1.

vare alla certezza, ma bisogna ricorrere all' autorità della rivelazione. Questa scuola, che conta Bonald, Lemaistre, Lamennais, Goney ec. è opposta del tutto a quella del sensualismo, e ne combatte interamente le massime.

Ma la dottrina della sensazione da nessuna scuola fu con più giudizio combattuta, quanto dalla ecclettica. Questa scuola contò nel suo numero Laromiguière, Royer-Collard, Degerando, Maine-Biran, ed oggi è rappresentata principalmente da Cousin e Damiron. Da quindici anni in qua, scrivea nel 1828 il signor Cousin (1), la scuola della sensazione è stata attaccata, con più o meno successo, da avversari, de' quali ognuno potrà portar quel giudizio, che più gli tornerà a grado, ma che intanto sono iti ognora crescendo. I primi reclami sono partiti da due cattedre della *Facoltà delle lettere di Parigi*. Il professore Laromiguière cominciò a separare l' attenzione dalla sensazione, e stabilì così una distinzione feconda di conseguenze contro il sensualismo (2). Il signor Royer-Collard con fino giudizio introdusse nella Francia le sagge dottrine della scuola scozzese, e colla forza di una dialettica penetrante diede colpi gagliardi alla dottrina della sensazione. Maine-Biran e Degerando avviati da principio nella scuola della sensazione, nelle opere posteriori ne riconobbero gli errori, investigarono più attentamente i fenomeni dell' attività del soggetto pensante, e si incontrarono in taluni punti coi filosofi della scuola alemanna. Cousin prestò importanti servizi alla scienza, allorchè con le sue eloquenti lezioni, con la pubblicazione delle opere di Platone ed altri lavori, intimò guerra e spiantò il grossolano sensualismo che dominava nella Francia. Oggi la dottrina della sensazione è generalmente combattuta in quasi tutte le scuole di Europa (3).

54. ***Falsa via presa da alcuni per confutare il sensualismo.*** Vi sono di quelli che per combattere il sensualismo dicono, che tale dottrina mena diritta al materialismo, e però le prove della spiritualità sono bastevoli a dimostrarne il falso. A me non va a sangue questo modo di confutazione, perchè riconosciute una volta le sensazioni nell' uomo, devesi issofatto ammettere una sostanza spirituale che le percepisce, come nella psicologia sarà dimostrato. Condillac infatti fu spiritualista, avvegnachè la dottrina del sensualismo avesse difeso; anzi il professore Laromiguière (4) dimostra che

(1) *Introduction à l' hist. de la phil.* leçon 13.

(2) Per onor della nostra Italia devo avvertire, che pria di Laromiguière, il P. Soave in una memoria sopra il *progetto degli elementi d' ideologia* di Tracy, appositamente presentata a 10 luglio 1804, ed inserita tra le memorie dell' istituto nazionale italiano, t. 1, p. 117, avea fatto rilevare contro Tracy la diversità che corre tra la sensibilità ed attenzione.

(3) V. Damiron. *Hist. de la phil. en France au dix neuvième siècle.*

(4) *Leçons de phil.*, part. 1, leçon IX e X.

egli di molto lo spiritualismo e la attività dell' anima esagerò. Intanto non si può negare: 1.° che il materialismo più si affà col sensualismo che con la filosofia, la quale sostiene essere nell' anima facoltà attive da quella di sentire diverse; 2.° che percorrendo la storia filosofica, si trova essere dalla scuola della sensualità usciti i principali atleti del materialismo.

Il metodo esatto è quello di raffrontare la facoltà di sentire con tutte le altre, onde notare come da quella distinguonsi.

55. *L' attenzione non è un modo di sentire.* L' ab. di Condillac (1), come colui che è tutto inteso a far derivare dalla sensibilità le facoltà intellettuali, dice altro non essere l' attenzione che un modo di sentire. Ed ecco in quali termini dichiara il suo pensiere. Allorchè una o due sensazioni fanno una particolare impressione sull' anima, allora ne nasce l' attenzione. In essa vi ha una parte l' organo, ed un' altra l' anima. In quanto all' organo altro non vi si scorge che la di lui direzione verso l' oggetto; per l' anima poi altro non vi ha che una sensazione percepita come se fosse sola, stante che tutte le altre sono come se non le provasse. L' attenzione, conchiude Condillac, è la *sensazione divenuta esclusiva, ed è questa la prima facoltà che in quella di sentire ritroviamo.*

Facil cosa è vedere com' egli per compenetrare tutte le facoltà in quella di sentire, parla dell' attenzione limitandola solo all' esercizio de' sensi, e trascurando quella che si porta ne' lavori della meditazione dove i sensi non hanno che fare. Ma nel parlare di quella ne svisò il carattere costitutivo, che consiste in un' attività che muove dall' anima e va incontro alle impressioni sensibili, dirigendovi bene gli organi propri, lo che è diametralmente contrario a ciò che avviene nella sensazione semplice (§ 12). La sensazione ottenuta, allorchè si è concentrata l' attenzione, diviene esclusiva; ma questo è un effetto (§ 13), non il carattere costitutivo dell' attenzione, che era quello che Condillac dovea provare per sostenere l' identità delle due potenze.

La memoria e la immaginazione differiscono dalla sensibilità. La memoria e la immaginazione o fantasia sono connesse strettamente col corpo nel loro esercizio (§ 19); e però potrebbe sembrare che i loro atti possano confondersi con gli atti della sensibilità. Pure una più matura riflessione fa scorgerne la differenza. Per l' esercizio della memoria non vi abbisogna azione fisica esercitata sopra le estremità esteriori de' nervi; con la immaginazione si fanno dallo spirito combinazioni nuove: cose tutte che nell' esercizio della sensibilità non hanno luogo. Io confesso che una immaginazione viva agendo sopra gli organi del corpo (§ 22) rende l' individuo più sensibile; come del pari una più viva sensibilità

(1) *Art. de raisonner*, l. 1, ch. 3. — *Logique*, ch. 7.

suole portar seco vivacità d' immaginazione. Ma quantunque queste due facoltà reciprocamente s' influiscano, non può negarsi che siano diverse.

56. *Il giudicare non è sentire.* Avviciniamoci però al giudizio, in cui chiaro apparirà il falso della dottrina che combattiamo. Ho presenti due corpi celesti, Sirio e Giove; con la sensibilità non fo che avvertire le impressioni destate sull' organo della vista, e se alla medesima io fossi limitato, niente potrei conoscere della loro diversità; il paragonare però tali corpi tra loro, vederne la diversità, e conoscere che l' uno è una stella fissa, mentre l' altro è un pianeta che gira intorno al sole, appartiene alla facoltà di giudicare; questo giudizio può accompagnare o no la sensazione; e perciò è l' effetto di un' altra facoltà, cioè, della facoltà di comparare e di giudicare (1). Questo a più forte ragione deve dirsi dei giudizi che si fanno nelle materie intellettuali.

Neppure il raziocinio. Questa riflessione mi conduce naturalmente a parlarvi del raziocinio con cui lo spirito da un giudizio ne deduce un altro come da un suo principio (§ 29). Qui tace il senso e l' anima per virtù sua propria deduce dal principio una conseguenza. Il geometra dimostra essere la somma degli angoli di un triangolo uguale a due angoli retti. Da questo principio inferisce, che conoscendosi due angoli, è conosciuto il terzo; che in un triangolo non può esservi più di un angolo retto od ottuso; che nel triangolo isoscele la cognizione di un angolo porta seco quella degli altri due ec. Il raziocinio qui non è che sentire? Il fisico conosce, che l' aria è pesante come sono gli altri corpi Da questo principio inferiva Torricelli, che pel peso dell' aria l' acqua sale nelle trombe a 32 piedi, ed il mercurio s' innalza nel barometro a 28 pollici; e ne conchiudeva Pascal, che essendo la pressione diversa a differenti altezze, il mercurio del barometro dove più e dove meno deve innalzarsi, e segnatamente più ne' luoghi più bassi, e meno ne' luoghi più elevati; e prediceva al suo cognato Perrier, che il mercurio abbassato sarebbesi, ov' egli alla sommità del monte Puy-de-dome fosse salito. Il fatto e la testimonianza dei sensi di quel sommo il vaticinio confermarono. Chi ardirà sostenere adesso, che in tutto ciò il raziocinio non sia altro se non la facoltà di sentire, che diversamente opera secondo le diverse circostanze? Che dirò poi della ragione per cui lo spirito umano vede il nesso tra le verità universali, o salisce al regno soprasensibile? Può mai l' universale essere oggetto del senso? La ragione corregge le illusioni della sensibilità (§ 34); l' occhio dice che il sole gira intorno alla terra, che le stelle sono ad ugual distanza da noi; e la ragione m' istruisce, che sia mobile la terra e

(1) V. Gerdil, *Osservazioni sul modo di spiegare gli atti intellettuali della mente per mezzo della sensibilità fisica*, Oper. t. 2, p. 185.

fisso il sole; e che le stelle quali più, quali meno sono distanti da noi. Or quello che corregge le illusioni della sensibilità, potrà confondersi mai colla sensibilità medesima?

57. *La volontà è opposta alla sensibilità.* Ma nella volontà la cosa con la massima evidenza apparisce. Questa facoltà dal desiderio diversa (§ 33), e libera (§ 39 e seg.) ci si appalesa nel teatro della coscienza. Come adunque potrà avverarsi il tramutamento del sentire in volere, della necessità in libertà? Or la facoltà di volere non solamente per sè stessa forma un contrapposto colla sensibilità, ma ancora comunica, per così dire, a tutte le altre facoltà meditative un carattere di attività, per cui dalla sensibilità facilmente le separa e le distingue. Infatti applica l'attenzione ad un oggetto, allontanandola da un altro, alla parte di un oggetto, separandola dal tutto; astrae una qualità da un soggetto, il soggetto da' suoi modi, ed un modo da un altro; separa nell'estensione la lunghezza e la larghezza dalla profondità, e la lunghezza dalla larghezza medesima; prende l'identico di più individui e forma le specie, l'identico di più specie e crea i generi. Tutte queste cose vedremo distintamente nella sezione che seguita. Or potranno mai questi fenomeni attivi confondersi con la passività del sentire?

Chiara cosa è dunque, che le facoltà dello spirito non possono ridursi alla sola sensibilità ed i sensualisti che hanno tentato questa riduzione, hanno confuso invece di chiarire la teoria delle facoltà. La loro strana pretesa può paragonarsi a quella d'un chimico, che s'ingegnasse a tutta possa di rinvenire unico elemento, di cui tutti gli altri non sarebbero che forme diverse. Sarebbe simile a quella d'un fisiologo, che vorrebbe pria di tutto ricercare la funzione organica elementare, a cui tutte le altre si riducessero; oppure raffrontar si potrebbe a quella d'un medico, inteso a ridurre tutte le malattie ad una sola (1). Bando adunque alla ipotesi: l'esperienza sia la nostra scorta, e mentre le facoltà presentano caratteri diversi, noi le distingueremo, conservando a ciascuna il proprio nome.

58. *Difficoltà de' sensualisti.* Sentiamo ora le ragioni sulle quali i sensualisti credono appoggiare la loro dottrina. Queste a tre possono precipuamente ridursi. Ed in primo luogo dicono: tutte le nostre idee provengono da' sensi; dunque tutte le operazioni della intelligenza non sono che sensazioni trasformate, e perciò le nostre facoltà trasformazioni della sensibilità. Ma con buona pace de' sensualisti, non è certo, che tutte le nostre idee provengano dai sensi; per quanto si siano tormentati i sensi, non hanno potuto darci le idee di sostanza, di causa, di unità, di spazio e di tempo, dell'infinito ec.; e noi trattando dell'origine delle idee faremo vedere, come molte di esse provengono dall'attività dello spirito, che opera

(1) Ved. *Frammenti di Cousin*, vol. 1, pag. 63.

sui dati offerti da'sensi e dalla coscienza. Ma quando ancora si volesse concedere al Condillac, che tutte le idee prendessero da'sensi la loro origine, non perciò potrebbe inferirsi, che pensare è lo stesso che sentire: conciossiachè allora la sensibilità presenterebbe i materiali, ma le altre facoltà su questi dati travagliando ne farebbono la trasformazione, quasi come l'artista trasforma le legna per formare la nave. Or sarebbe giusto confondere le facoltà trasformatrici con la sensazione, l'artista con le legna di cui fa uso?

59. *Inutile ragione di Cabanis e Tracy.* Giusta Cabanis e Tracy tutto riducesi a sentire, perchè credono, che tutte le operazioni intellettuali si avverano per mezzo dei movimenti delle fibre cerebrali; e perciò sono sensazioni ricevute per mezzo dell' estremità interne de' nervi, o sia cose internamente sentite. Io concedo che il cervello esercita una qualche influenza nell'esercizio delle operazioni intellettuali; pure nessuno ha potuto determinare in che tale influenza consista, perchè la regione del cervello ci è tuttora sconosciuta. Altronde i movimenti delle fibre cerebrali non possono essere la cagione delle nostre idee (§ 19). Del resto non perchè tutte le facoltà hanno una qualità di comune, cioè, che quando lo spirito le esercita, si serve del cervello, perciò si può conchiudere, che esse sono la stessa cosa tra loro; forse perchè Mercurio, Venere, la Terra, Marte, ec., hanno la proprietà di girare tutti intorno al Sole, sarà permesso tra loro confonderli?

60. *Equivocazione del Tracy.* Il signor Tracy dice: « Io sento scottarmi attualmente, ed è questa una sensazione che *sento.* Mi ricordo che ieri scottaimi, e questa è una ricordanza che *sento.* Giudico che un tal corpo è la cagione della mia scottatura, e questa è una relazione, che *sento* tra quel corpo e il mio dolore. Io voglio allontanare da me quel corpo, e questo è un desiderio, che *sento* (1). » Dunque tutto è sentire.

È da osservarsi però che il Tracy insidiosamente ha introdotto in questo suo discorso la parola *sento*, la quale può avere una doppia significazione; essa può avere un senso proprio, ed è quello d'indicare l'atto di avvertire le impressioni fatte sopra gli organi, ed un altro improprio, quello cioè di esprimere l'atto della coscienza o senso intimo, che ci avverte di avere avuto una sensazione. Ora nell'una e nell'altra significazione della parola *sento* è vera la proposizione, *è questa una sensazione che sento.* La seconda proposizione, *è questa una ricordanza che sento*, sarà vera se si darà alla parola *sento* il secondo significato, ma è falsa se le si dia il primo, perchè, come abbiamo mostrato, avere una ricordanza è tutt'altro che sentire. Lo stesso può applicarsi al giudizio. Riguardo all'ultima proposizione poi, essendo il desiderio passivo, può dirsi, che da me si sente; ma è nel solo desiderio che la volontà consiste?

(1) *Idéol.*, par. 1, ch. 1.

Non abbiamo noi mostrato (§ 33) che oltre il desiderio avvi nell'anima un'altra facoltà attiva e libera detta volontà, i cui atti sono i voleri che non possono co'desidèri venir confusi ?

Ha errato dunque il Tracy quando ha detto, che *pensare sia sentire, e non altro che sentire; che la distinzione tra pensare e sentire sia mal fatta, e fondata sulle false idee formatesi dai filosofi intorno alla facoltà di pensare, prima di averla bene considerata.* Diremo anzi che è mal fondata la sua riduzione, diremo che a ritroso delle leggi di un metodo esatto (§ 2), pria di avere esaminati e descritti i fenomeni delle facoltà, intende nel primo capitolo della sua ideologia a ridurle all'unità sistematica, e mancando di valide ragioni t'introduce ad arte la parola equivoca *sento*, per insinuarti la sua idea favorita. Avrebbe fatto maggior senno, se prima avesse dato opera ad esaminar per minuto le facoltà intellettuali, se prima ne avesse descritto diligentemente i fenomeni e studiati i caratteri, chè allora avrebbe riconosciuto esser impossibile la riduzione delle stesse alla sola sensibilità.

CAPITOLO OTTAVO

DEGLI ABITI DELLA FACOLTA'

In ogni facoltà dello spirito possono considerarsi tre cose: la potenza stessa, l'atto e l'abito. Una facoltà in quanto è in potenza può produrre i suoi atti, ed è ordinata agli stessi; messa in esercizio si chiama in *atto*, e basta la potenza sola per produrli. Gli atti replicati modificano la potenza stessa e vi producono una disposizione o qualità permanente a replicare gli atti stessi con più perfezione; questa disposizione o maniera di essere permanente, la quale rimane passati gli atti, si chiama *abito* o *abitudine*. Dal che si vede che la frequente repetizione degli atti è la causa, l'abito ne è l'effetto; e si vede del pari che quantunque la potenza da sè sola sia capace di produrre l'atto, per l'abito però è capace di produrlo con più perfezione. L'autor della natura non ci ha dato che potenze, ma la perfezione loro dipende dall'esercizio in cui si mettono; e però sommamente importa vedere distintamente gli effetti che l'abito produce in ciascuna delle nostre facoltà.

61. *L'abitudine indebolisce le sensazioni.* Cominciando dalla sensibilità è duopo considerarla sotto due aspetti, come capace di modificarci in piacere e dolore, e come capace di farci conoscere le cose e le qualità (§ 11); sotto il primo riguardo è una potenza passiva, e l'esperienza insegna che laddove una sensazione per la prima volta ci scuote vivamente, se è assai prolungata o frequentemente sperimentata, s'indebolisce per gradi e talvolta più non si avverte. Difatti:

Tatto. Il tatto esposto all'azione continua, o variata dei fluidi

ambienti, e dei corpi in movimento, che lo eccitano, lo solleticano, lo stimolano, col lungo andare non avverte più queste impressioni. Uno stesso grado di temperatura, bassa o elevata, che da principio ci dava fastidio, sentendola continuamente, s'infievolisce sì, che non più si sente.

Gusto. Quel cibo, che vi è riuscito da principio molto piacevole, se ne farete uso per lungo tempo, vi diverrà indifferente, e potrà passare al grado di divenirvi disgustoso. Il gusto e l'odorato si assuefanno agli stimolanti fattizi i più forti, e sotto la loro azione ripetuta quasi intorpidiscono.

Odorato. « Il mio sacchetto di fiori, diceva Montaigne, serve da principio al mio naso; ma dopo che me ne sono servito otto giorni non serve più, che al naso degli astanti. »

Udito. È facile avvezzarci a qualunque specie di rumore a segno di divenirci assolutamente insensibile.

Vista. La impressione della luce irrita da principio con una certa forza le fibre della retina; ma dopo di essere passato qualche intervallo, il medesimo grado di luce più non ci offende.

Sensazioni interne. Le impressioni interne, se sono frequentemente ripetute, non vengono più avvertite, nè producono l'azione che loro è propria, sia in bene, sia in male. Quel re del Ponto, Mitridate, per sottrarsi agl'insulti de'suoi nemici, invano sorbì il veleno, cui da più anni era assuefatto.

Da questi fatti possiamo conchiudere, che le sensazioni troppo frequenti o assai protratte s'infievoliscono e terminano col non essere più avvertite. E ciò, tanto perchè gli strumenti organici per la frequente ripetizione non danno più la scossa di prima, quanto ancora perchè lo spirito non vi porta più la primitiva attenzione.

62. *Restrizione di queste dottrine.* Qui però bisogna notare due cose: 1.° In riguardo alle sensazioni dolorose abituali, l'indebolimento si avvera, allorchè nell'organo vi è una forza tale di reazione da rintuzzare la forza dell'impressione, che tende a produrvi una lesione. Qualora però questo non ha luogo, la sensazione dolorosa diviene più insopportabile, tra perchè con la frequente ripetizione si comunica ad altri punti l'impressione molesta, tra perchè l'anima si irrita di tale stato, ed ancora perchè, la impressione dolorosa tende sempre più a distruggere l'organo, il quale secondo la importanza della sua funzione può compromettere ancora la vita dell'individuo. 2.° Quelle medesime sensazioni rese indifferenti, poichè l'individuo si è accostumato a sperimentarle continuamente, si riducono naturali allo stesso; e però si dice che l'abitudine è una seconda natura. Si è per questo che se vengono a mancare, cade in uno stato di noia e d'inquietezza, da cui non può sollevarsi, se non ritornando le medesime impressioni. ***Quindi un essere abituato agli eccitamenti fattizi, mentre è indifferente nel goderne, sentesi crudelmente tormentato nella privazione.***

63. *I sensi perfezionansi col lungo esercizio*. Lo spirito per mezzo de' sensi non solo è modificato in piacere o dolore, ma percepisce le qualità sensibili delle cose. Vediamo come i sensi esercitati adempiano questo ufficio.

Tatto. Le sensazioni che i ciechi ricevono per via del tatto divengono così precise, a causa del continuo esercizio di questo senso, che arrivano a distinguere co' soli diti le carte da giuoco, le monete, i tessuti e simili. I polipi non hanno altro senso che il tatto, e questo continuamente esercitato, diviene così squisito, che al dir di Dumeril, palpa ancora la luce.

Gusto. I cucinieri ed i sensali di vino dopo avere usato lungamente del senso del gusto, acquistano tale perfezione in questo senso che senza far uso della vista, sanno distinguere se un vino è bianco o nero, di una o di un' altra contrada; se in una vivanda vi ha quella proporzione di sostanza, qual siane il colore, quale la forza, e simili altre minuzie.

Odorato. Lo speziale, il cuoco e il profumiere, col solo odore sanno distinguere le diverse specie di fiori, e la varietà delle specie, le sostanze aromatiche, in qual dose e di qual forza siano gli ingredienti di un mescuglio e simili.

Udito. Un suonatore, un cantore, un maestro di cappella, misureranno esattamente per mezzo de' suoni le distanze. In un suono composto ti sapranno discernere i più minuti suoni elementari da cui risulta; ti sapranno dire quanti stromenti vi sono nell' orchestra, in qual tuono sono montati, quali sono i migliori artisti, che rendono esattamente le note e simili.

Vista. I sordi e muti, i pittori, gli scultori, gli architetti, i cacciatori hanno così bene esercitato la lor vista, che in lontananza leggono i piccolissimi caratteri, distinguono i vari gradi di distanza, le figure de' vari oggetti ed altro. Domiziano imperatore aveva tanto addestrato l' occhio e la mano nel tirar d' arco, che sovente metteva uno schiavo a molta distanza, e facevagli stender la mano perchè gli servisse di bersaglio; Domiziano tirava con tal giustezza che la freccia passava sempre tra le dita di quello.

Da tutti questi fatti risulta che le sensazioni percettive delle qualità de' corpi con l' esercizio divengono più precise, e l' organo non ha bisogno di uno stimolante molto forte per comunicarcele; si capisce ora perchè i sensi perfezionansi con l' esercizio, e perchè la mancanza di un senso porti seco la perfezione degli altri.

64. *La riproduzione delle idee più facile diviene con lo esercizio*. Quanto alla memoria osserviamo, che da principio volendo rammentare una serie di pensieri, dobbiamo fare uno sforzo e durar molta fatica. Infatti chi deve recitare un discorso lo legge più volte con attenzione, e poi tra sè e sè lo richiama, e quanto più si esercita in questo travaglio, tanto più facile gli riesce a ram-

mentarlo e con più celerità. Con questo esercizio si perfeziona la facoltà di ricordarsi e diviene più atta a ritenere. Intanto le idee abitualmente rammentate più non ci feriscono così fortemente, ma fissandovi l'attenzione, ci si presentano più chiare e più precise.

Or tutte le nostre idee sono associate per similitudine, per simultaneità o per successione o per rapporto di causalità (§ 16); e perciò riproducendosi un'idea qualunque ci si presentano tutte quelle che vi hanno una rassomiglianza, o che sono incatenate fra loro per via del rapporto di causa ed effetto, o che nel medesimo tempo o successivamente ci colpirono. Rendendosi abituale questa operazione si stabilisce un legame indissolubile tra tali idee; legame prezioso, che è la base del fenomeno ideologico dell'associazione. Ma alcune volte esso ci è di nocumento; ed ecco come il Maine-Biran (1) rende ragione di questo fenomeno.

65. *La riproduzione delle idee associate resa abituale può divenire sorgente di errori.* Ricevendo una sensazione, o ridestandosi dentro di noi un'idea, le altre associate si presentano allo spirito. Se tali idee sono connesse per simultaneità, ricevendo una sensazione da un oggetto, crediamo che in lui esistano tutte le altre qualità, le idee delle quali si sono associate nella nostra mente. Tu hai veduto costantemente l'oggetto *A* adorno delle quantità *m*, *n*, *p*, *q*; se a caso ricevi l'impressione della qualità *m*, siccome questa richiama le qualità associate *n*, *p*, *q*, crederai che nell'oggetto tali qualità esistano, mentre alle volte queste affatto più non vi sono. Se poi le idee si sono legate per successione, avendo noi formato le idee di causa e di effetto in occasione di detta successione, ci lusinghiamo che una cosa debba essere effetto di tal'altra, e così formiamo delle cagioni immaginarie, che alimentano i nostri pregiudizi ed i nostri errori. Ma di questo nella logica.

66. *Con qual celerità si formino i giudizi abituali.* Consimili sono gli effetti prodotti sul giudizio e sul raziocinio. Colui che è versato in una scienza, e ne ha fatto il soggetto delle sue abituali meditazioni, tutto di un tratto vede i rapporti tra le idee appartenenti alla medesima. Se alcuno mette fuori una proposizione a quella scienza spettante, immantinente conosce le più lontane conseguenze vere o erronee, che dalla medesima possono dedursi. Presentagli un libro, che su tale scienza si versi, ed egli in pochi istanti lo scorre e rapidamente ne afferra tutto il sistema. L'artigiano ci fa stordire con le ammirabili combinazioni, che in un momento manda ad effetto riguardo al mestiere nel quale si è versato. Mira quel selvaggio come in un attimo fa disegni così acuti ed ingegnosi intorno ai mezzi di soddisfare ai suoi bisogni, che spesso riscuotono la nostra ammirazione. Osserva da ultimo i contadini ed i montanari, e vedi quanto sono rapidi e retti quei pochi giudizi

(1) Op. cit. sect. 1, ch. 3.

di simil genere, ne' quali continuamente si sono esercitati. Una serie di giudizi forma il raziocinio; e però tutto quanto diciamo di quelli, si applica egualmente a quest' ultimo. Si è questo un gran vantaggio recato dall' abitudine; noi così passando di volo su i giudizi intermedi, rapidamente arriviamo da un' idea sino alle sue più rimote conseguenze, e tentiamo così gli arditi voli del genio.

67. *I giudizi abituali più non ci muovono* Da un altro lato i giudizi resi abituali riescono per noi indifferenti. Le persone che continuamente giudicano delle stesse cose e con celerità, più non ne restano mosse. L' acquisto di quella verità che ha eccitato così vivi trasporti, e che ha costato tante premure e tanti travagli, arriva bentosto a non attirare, che la più superficiale attenzione. Noi vediamo ogni giorno i più grandiosi fenomeni che la natura ci presenta, i movimenti dei corpi inorganici, le funzioni vitali degli esseri organizzati, quei globi che ruotano nell' immensità dello spazio, il ritorno periodico dei giorni e delle stagioni e simili altri. Intorno a questi formiamo numerosi giudizi, i quali già son divenuti per noi indifferenti; ed è stato necessario, osserva il Maine-Biran (1), che la natura di quando in quando ci avesse presentato fenomeni nuovi ed anomali, acciocchè lo spirito avesse ricominciato a prenderne interesse, e fosse stato spinto a rivolgervi l' attenzione per farne novellamente oggetto di sue ricerche. Del pari i sistemi che altra fiata destarono entusiasmo, oggi divenuti vieti più non interessano. Ed ecco la fortuna dei nuovi sistemi, ecco il desiderio delle novità; desiderio che è la base di ogni progresso.

Qual danno possa derivarne. Qui bisogna riflettere che i giudizi abituali possono indurci in errore. A tal' uopo distinguiamo tra giudizi che sono il frutto della istruzione ed educazione, e quelli che sono naturali e spontanei nell' esercizio de' sensi. I primi divenuti facili e rapidi li facciamo meccanicamente, non pensiamo ad esaminarne l' origine; spesse volte sono falsi, ma perchè impressici sin dall' infanzia, non possiamo affatto rinunziarli. E però a malgrado gli sforzi delle persone illuminate, molti si ostinano a restare nei medesimi errori, e fanno una ostinatissima guerra a qualunque, benchè utile novità, che discordi da' giudizi abituali. Quanto a' secondi si conosce, che associandosi all' esercizio de' sensi, alterano le sensazioni nostre circa la distanza, il moto, le grandezze e simili, come appresso diremo.

68. *I desidèri abituali divengono facili ed illanguidiscono.* Nelle facoltà affettive noi abbiamo distinto il desiderio dalla volizione propriamente detta Or si rifletta, che quanto più si è replicato un desiderio qualunque, tanto più facilmente rinasce, la minima occasione subito lo eccita, e facilmente risveglia sentimenti a sè simili.

(1) Ivi, sect. 1, ch. 3.

Questi desidèri però resi abituali e satisfatti divengono languidi. Eccoci all'esperienza.

Quel giovine è tormentato da forte desiderio di sciogliersi dalla soggezione in cui vive, e di menare la vita tra i piaceri che la sua patria gli presenta. Se ottiene poi la bramata libertà, dopo averne goduto per qualche tempo, se ne annoia, e la vita del suo paese gli sembra una continua monotonia. Colui che istantemente desiderava l'acquisto di una casina in campagna, oggi che l'ha ottenuta quella più non lo muove, e non va che di rado a visitarla. Dunque il desiderio vivo ed energico nella sua prima origine, illanguidisce tosto che è soddisfatto.

69. *I legami tessuti dall' abito non si conoscono che tentando di romperli.* Se poi ci vien contrastato il possesso dell' oggetto già divenuto indifferente, il desiderio rinasce con tutta l'energia; perciò « l'abitudine, dice Maine-Biran, copre sotto il velo della indifferenza la forza dei legami che ha tessuti, e bisogna tentare di romperli per conoscerli. » Noiato della vita monotona del paese natìo, quel giovane va a cercare in altri climi novelle impressioni: bentosto però ritorna con l'immaginazione ai luoghi in cui formaronsi le primitive abitudini. Percorre col pensiero i parenti, gli amici, i piaceri goduti; svegliasi il desiderio di goderne altra volta; nessuna cosa può occuparlo e distrarlo, e se non ritorna in patria si ammalerà, e potrà restar vittima della malattia del paese (*nostalgia*). Quel rugoso vecchio un sentimento assai languido sperimenta per la vecchia consorte, con cui è per molto tempo vissuto. Se però la cruda morte viene a rompere questi antichi nodi, l'infelice che sopravvive detesta una esistenza, che non è più sostenuta, segue il feretro che trasporta le amate ceneri, e va ben presto a mescolarvi le sue. Questo fenomeno lo presentano ancora gli animali.

Si scorge, che gli effetti dell'abito su' desidèri sono conformi a quelli che produce sulla sensibilità (§ 61 e 62). E così doveva essere la cosa, perchè il desiderio è un fenomeno passivo, prodotto dalla nostra sensibilità, e con cui sembra molte fiate confondersi (§ 33). Ma quando il desiderio non viene soddisfatto, in vece di diminuire, dopo lungo tempo vie maggiormente si accresce; e questo perchè l'immaginazione madre di illusioni e di chimere sempre con nuovi colori e più vivi l'oggetto bramato ci dipinge (§ 21), talchè può dirsi che allora non sia lo stesso il desiderio, ma differente.

70. *Influenza dell' abito su' voleri.* La volontà essendo una potenza libera e perciò indifferente a porre tale o tal'altro atto, più facilmente si presta all'acquisto delle abitudini ed importa sommamente farlene contrarre di buone. Essa, sviluppatasi la ragione, deve spesso combattere i naturali desidèri (§ 33), o tra giusti limiti racchiuderli, ed in ciò la di lei attività grandemente risplende. Ora è un fatto che sulle prime con molto stento la volontà re-

siste al desiderio, e lo spirito bisogna spiegare tutta la energia del suo potere, affin di superarlo; quindi ha la più distinta coscienza degli atti di volontà che in tal circostanza produce. A poco a poco però questi atti divengono tanto più facili e tanto meno avvertiti, quanto maggiore è stato il numero delle circostanze, che offerte si sono per esercitarli; meno forza è d' uopo impiegare per vincere, e la volontà puossi pacificamente esercitare nel bene. « La pratica dei doveri, dice Degerando (1), convertendosi in abitudine, solleva nel tempo stesso la riflessione e la volontà. » Laonde si vede di leggieri, che allo impero dell' abitudine è dovuto qualunque perfezionamento morale dell' uomo: « l' anima, prosiegue lo stesso autore, per una serie di sforzi continui e progressivi, diviene sempre più capace di comandare sè stessa, sia che bisogni agire o contenersi, resistere o vincere. »

Si ricava adunque in generale, che una qualunque facoltà quanto più si esercita, tanto più facilmente e prontamente si replicano gli atti della medesima, ma nel tempo stesso questi tanto più sfuggono alla nostra avvertenza. Questi due effetti poi si modificano diversamente, secondo l' indole diversa di ciascuna di esse. La sensibilità s' indebolisce, l' intelligenza si rischiara e l' attività si rinforza.

71. *Facilità e celerità che acquistano i moti volontari abituali.* I movimenti volontari quanto più si mandano ad effetto, tanto più divengon facili, e s' involano all' avvertenza dell' individuo. Infatti colui che apprende le prime lezioni del ballo o del cembalo con molto stento e lentezza fa i primi movimenti de' piedi e delle dita; ma esercitandovisi per qualche tempo li fa con molta prontezza e facilità; e l' anima non ha più bisogno di applicarsi agli atti intellettuali e volitivi con cui li comanda. Su questo principio è fondata la distribuzione del lavoro nelle fabbriche: quanto più sono gli artisti a' quali è diviso il lavoro, ossia quanto è più piccolo il numero delle operazioni confidate a ciascuno, tanto è maggiore la celerità e la perfezione con cui vengono eseguite. Smith adduce per esempio la fabbrica delle spille, in cui un operaio fa passare l' ottone alla trafila, un altro lo taglia, un terzo ne aguzza la punta, più lungi ne è formata la testa..... dimodochè quaranta operai differenti concorrono a formare una spilla. La testa sola esige due o tre operazioni distinte eseguite da tante persone diverse. Col favore di questa separazione di occupazioni diverse, una fabbrica fornita assai male, e dove dieci operai solamente lavoravano, era capace di fabbricare ciascun giorno, secondo la relazione dello stesso Smith, meglio di quarantottomila spille. Or se ciascuno di questi dieci operai fosse stato obbligato a lavorare le spille le une dopo le altre, cominciando dalla prima operazione, e terminando con l' ultima, ap-

(1) *Du perfectionnement moral ou de l' education de soi-même*, l. III, sect. I, ch. II.

pena avrebbe potuto terminarne venti in un giorno, e dieci operai non ne avrebbero fatto che dugento in vece di quarantottomila.

72. *Se divengano automatici i movimenti volontari abituali.* Gli atti mentali unitamente a' moti imperati divengono con lo esercizio facili e pronti, e sfuggono alla nostra avvertenza. Or si domanda: tali atti si ricercano più qnando i movimenti volontari son divenuti abituali? Crede Maine-Biran (1), che per l'abitudine i muscoli volontari divengano come tanti focolari di forza, di sorta che una prima determinazione della volontà basti per cominciare il movimento, e poi continuarsi meccanicamente, senza che vi sia bisogno di una serie infinitamente rapida di giudizi e di volizioni corrispondenti ai medesimi. Reid ed Hartley hanno ancora sostenuto, che i moti volontari abituali divengono automatici. Altri con Tracy e Stewart opinano, che in tale circostanza si avveri una doppia abitudine, una negli atti delle facoltà di giudicare e volere, ed un'altra ne' muscoli che tali atti mandano ad effetto; e che gli atti delle facoltà sieno più facili a venire obbliati.

A me sembra più probabile questa opinione, imperocchè non trovo ragione sufficiente di concedere all'abito tale potere da mutare la natura intrinseca dei nominati atti; potendo spiegarsi il fenomeno con la doppia abitudine degli atti mentali e de' muscoli. Vero è che l'artista può applicarsi ad altre cose mentre si eseguono i movimenti abituali; ma ciò prova che l'anima per l'abitudine non deve fare molto sforzo di attenzione ed applicarsi distintamente agli atti volontari, che imperano il movimento; appunto perchè i muscoli facilmente si prestano. Se bastasse un primo atto di volontà, come vuole Maine-Biran, e poi il resto lo eseguissero meccanicamente i muscoli, perchè sottraendo del tutto l'attenzione a ta' movimenti si fanno inesatti? perchè cessano subito che si sospende l'atto volontario? perchè si alterano nelle alterazioni delle facoltà mentali?

Nè per vedere che per lo più si perda la coscienza di tali atti, o meglio che tali atti si dimentichino tosto che sono fatti, può inferirsi che affatto non esistano. Imperocchè si comprende assai bene, che non prestandovi attenzione sfuggono alla avvertenza e non si rammentano. In favor di tale opinione, dice Stewart (2), milita l'analogia. Conciossiachè, se un corpo si muove lentamente, noi vediamo tutti i luoghi pe' quali passa, ma non li vediamo se muovesi velocemente: si dirà forse, che egli non percorre anche in questo secondo caso gli spazi intermedi? Un abile calcolatore, soggiunge, sommerà rapidamente una colonna di cifre. Egli può annunziare il totale con una piena certezza, quantunque non rammenti una sola delle cifre di cui il totale è composto. Si dirà for-

(1) Ivi, sect. 1, ch. 2, note 1.
(2) *Phil. de l'esprit. hum.*, sect. 4, ch. 2.

se che queste cifre non sieno state nella sua mente, e che egli ha fatto la somma per una specie d'ispirazione?

73. *Si dichiarano alcuni fenomeni con l'abito.* L'uomo non fa che ripetere continuamente i medesimi atti; quindi la sua vita deve risguardarsi come un tessuto di abitudini sensitive, intellettive, volitive ed operative. L'abito del sapere forma la *scienza*, l'abito ad operare il bene morale forma la *virtù*, l'abito a produrre il bello o ad eseguire i lavori meccanici forma l'*arte*. Ora, tranne i casi in cui l'uomo si pone ad esaminare attentamente e deliberare, non fa altro che seguire l'abito. Noi notammo (§ 67) che i giudizi abituali naturalmente associandosi alle sensazioni le alterano. Avvezzi come siamo a vedere che quanto più un oggetto è vicino, tanto maggior luce ci tramanda, al vedere un oggetto splendente di molta luce lo giudichiamo vicino. Avviene perciò che le montagne coverte di neve tramandandoci molta luce, ci compariscono più vicine; che una fiaccola lontana di notte tempo ci pare più prossima a noi; ed una stanza imbiancata più piccola ci sembra dell'ordinario. Nè questo è tutto. Spesso più giudizi associansi alle sensazioni, e quelli che sono più abituali prevalgono.

74. *Perchè la luna ci sembri più grande all'orizzonte che al meridiano.* La luna ci comparisce più grande all'orizzonte, che al meridiano. La causa di questo fenomeno, come hanno riflettuto Mallebranche (1), Maine-Biran (2) e Tracy (3), si è l'abitudine. Imperocchè noi siamo avvezzi a giudicare della grandezza di un oggetto dalla sua distanza, e di questa dal numero degli oggetti interposti. Or trovandosi la luna all'orizzonte, gli oggetti terrestri interposti ce la fanno giudicar più lontana; e noi senza accorgercene, pensiamo che quel corpo, il quale da tanta lontananza ci manda tanta luce, dev'essere molto grande; e tutto ciò non ha luogo allorchè la luna trovasi al meridiano. E quando ancora ci siamo persuasi, che la luna non è più grande in un caso, che nell'altro, sussiste ancora la falsa apparenza; poichè il giudizio della grandezza fatto in virtù della distanza presunta, e quello della distanza a causa degli oggetti interposti, sono perfettamente abituali, e superano quello prodotto dalla dimostrazione. Tanto è ciò vero, che se guarderai immediatamente dopo la luna all'orizzonte a traverso di un tubo che ti sottragga gli oggetti intermedi, tu la vedrai tosto più piccola. E se vorrai far più completa l'osservazione guardala con un occhio nudo e con l'altro armato del tubo, e la vedrai col primo più grande e più piccola col secondo.

75. *I giudizi più abituali prevalgono.* Al contrario io veggo da lungi un oggetto immobile, e secondo la distanza presunta, lo

(1) *Recherch. de la vérité*, liv. I, ch. VII.
(2) Opera cit., sect. I, ch. 2.
(3) *Idéol.* ch. XIV.

giudico alto due piedi: allora tutte le sue dimensioni mi sembrano ristrette e confuse, senza che mi sia possibile conoscerne alcuna con precisione. Bentosto tale oggetto si muove, e mi si dice, o in un modo qualunque conosco che è un uomo, ed ecco issofatto che l'apparenza cambia per me. Io lo veggo realmente alto cinque piedi circa, ne scorgo le fattezze, il colore, le mani, i piedi e simili. Questo proviene evidentemente da ciò, che il giudizio, che un uomo abbia all'incirca cinque piedi di altezza è più abituale ancora di quello, che deduce la grandezza dalla distanza in cui si trova. In tutte queste operazioni ci hanno giudizi simultanei ed opposti tra loro, gli uni conosciuti, taluni altri spesso non avvertiti, ed i più abituali son sempre quelli che prevalgono.

76. *Le passioni più abituali vincono.* Le medesime riflessioni sono da farsi intorno alle passioni. Colui che è tiranneggiato da una violenta passione, opera talvolta per soddisfarla contro i lumi più evidenti della ragione. Imperciocchè avvezzo a formare i medesimi giudizi e desidèri, se qualche volta si mette a deliberare, se debba soddisfare o no la passione, forma allora con maturità taluni giudizi pensati, che chiaramente percepisce, appunto perchè li forma a fatica; ma nel medesimo tempo ne fa ancora un gran numero di altri de' quali appena si accorge, perchè gli sono sommamente famigliari, e che per questa stessa ragione risvegliando una folla di altre impressioni lo trascinano in senso contrario (§ 47), lasciano la ragione in mezzo ai suoi calcoli, e fanno operarlo in modo contrario ai suoi medesimi interessi: *Video meliora proboque — deteriora sequor.*

Se i giudizi più abituali prevalgono nella vita intellettuale, ed i sentimenti più abituali nella vita morale, chiaro si scorge quanto sia saggio quel precetto, che inculca di contrarre buone abitudini intellettuali e morali. Così solamente potrà l'uomo perdurare nel sentiero della verità, e conservarsi costantemente fedele alla virtù.

77. *Necessità di risalire ai princìpi delle nostre abitudini intellettuali e morali.* Non è da credere però, che basti per lo perfezionamento intellettuale e morale dell'uomo, lo avere contratto le buone abitudini, e poi riposarsi in seno alle stesse. Egli è mestieri spesso risalire ai princìpi che le hanno ingenerato; spiegare tutta l'attività interna, e sottometterli continuamente a nuovo e maturo esame. Conciossiachè, rese abituali alcune conoscenze, se lo spirito non facesse nuovi sforzi, resterebbe sempre nel medesimo cerchio d'idee; le conoscenze rimanendo nella inerzia, diverrebbero sterili ed inutili, e si chiuderebbe la via ad ulteriori progressi. Per progredire è d'uopo continuamente rivocare ad esame i princìpi, sotto nuovi aspetti considerarli, e con questa nuova elaborazione diverranno sempre più chiari. È d'uopo metterli in confronto con altri princìpi, paragonare le conoscenze con altri rami di conoscenze,

scorgere le mutue loro relazioni, e così l'individuo conoscerà sempre meglio quanto conosce.

Somigliantemente deve discorrersi per le abitudini morali. Non bisogna ristarsi avendo contratto l'abitudine alle laudevoli virtù, poichè allora meccaniche e sterili diverranno; l'individuo si renderà disacconcio ad altre virtuose abitudini, ed in mille circostanze nuove resterà nella irresoluzione o opererà a caso. Ma se egli ritornerà spesso al principio che lo ha diretto nella formazione dell'abitudine, e se ne renderà sempre un conto esatto; allora saprà ripiegare quel principio a novelle abitudini, perchè sempre in vigore si è conservata quella interna attività che forma la vita morale dell'uomo, ed in tutte le circostanze saprà applicarlo con senno. Nuovi oggetti si presenteranno, sarà assediato da pericolosi frangenti, ma egli farà sempre tesoro di nuove virtù (1).

CAPITOLO NONO

RIVISTA DI ALCUNI ALTRI SISTEMI DI FACOLTA'

78. *Altri sistemi di facoltà.* L'uomo sente ed attende, richiama idee passate e le combina, compara, giudica e ragiona, desidera e vuole; son questi i diversi modi onde lo spirito esercita la sua attività e passività, e perciò questo sembra essere il vero sistema delle facoltà dell'anima. E quante volte noi rientriamo nella solitudine del nostro intendimento, ci sembrano bastare queste sole per ispiegare i fenomeni tutti dell'uomo intellettuale e morale. Facendoci intanto a frugare le opere de' vari filosofi, restiamo scoraggiati al cospetto di tante altre facoltà da essi enumerate; ma questo sconforto in quei soli può aver durata, che ad una vista superficiale si arrestano. Quei però che si faranno a penetrare più addentro in questo soggetto, esaminando cosa tali filosofi intendano per le facoltà da loro enumerate, scorgeranno che, tranne poche differenze, sono tutti di accordo nella sostanza. A dimostramento di tal verità, mi pare da riferire i principali sistemi delle scuole, italiana, scozzese, francese ed alemanna, facendovi su alcune brevi riflessioni.

79. *Sistema di Galluppi.* Tra i sistemi de' filosofi italiani sceglierò quello dell'insigne bar. Galluppi (2): « L'anima umana ha la facoltà di percepir sè stessa e le sue modificazioni, la quale si chiama *coscienza*, *senso intimo* o *sensibilità interna*, quella di percepire i corpi, e dicesi *sensibilità esterna* o *fisica*. Sopra i dati primitivi somministrati dalla coscienza e sensibilità, lo spirito opera per *analisi* e per *sintesi*; l'analisi racchiude l'attenzione per cui lo

(1) V. Degerando, *du perfectionnement moral* etc.

(2) V. il *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, vol. 2. — *Elementi di filosofia*, tom. 2. — *Lez. di log. e metaf.*, tom. 4.

spirito considera un oggetto, separandolo da altri, o una parte separandola dal tutto, e l'*astrazione* per cui separa una qualità da un soggetto, un soggetto da un modo, ed un modo dall'altro. La sintesi riunisce gli elementi, che l'analisi avea separati; il *giudizio* è la sintesi immediata dell'attributo col soggetto, ed il *raziocinio* ne è la sintesi mediata. L'analisi e la sintesi sono volontarie, e costituiscono le facoltà della meditazione. L'*immaginazione* è una facoltà riproduttrice delle conoscenze acquistate, la *volontà* una potenza per cui lo spirito produce delle modificazioni fuor di sè stesso ed in sè stesso, dirigendo le facoltà meditative; ed il *desiderio*, una facoltà che muove ed eccita la volontà. Egli per rendere sensibile il suo sistema, paragona egregiamente « lo spirito ad un architetto che deve costruire un edifizio, e che ha pronti i materiali ed i lavoratori al suo comando. La sensibilità, la coscienza e l'immaginazione gli presentano una moltitudine di oggetti insieme che sono i materiali. È necessario ch'egli li riguardi partitamente, che gli decomponga; senza di ciò non potrebbe avere esistenza la sua conoscenza; ma dopo di avere decomposto, dee ricomporre, altrimenti non percepirà giammai l'oggetto intero, ed il sistema delle sue conoscenze non sarà costruito. L'analisi decompone, la sintesi ricompone; ma i collaboratori dell'architetto han bisogno di esser diretti nelle loro operazioni, altrimenti l'edifizio non andrebbe innanzi o sarebbe costruito con irregolarità; l'architetto che presiede al lavoro fa conoscere ai lavoratori la sua volontà; e questa volontà dirige le loro operazioni. Le operazioni dell'analisi e della sintesi han bisogno di essere dirette, la volontà le dirige. La volontà dell'architetto è mossa dal desiderio di procurarsi dell'argento, o per dir meglio dal desiderio di soddisfare i suoi bisogni. Similmente la volontà, che dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi è mossa dal desiderio. Così la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione presentano in confuso allo spirito gli oggetti delle sue operazioni, l'analisi gli divide, la sintesi gli unisce con ordine: la volontà mossa dall'appetito dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi, e così forma il sistema delle nostre conoscenze.

80. *Riflessioni sullo stesso.* Non puossi commendare abbastanza la semplicità e la chiarezza del sistema del professore napolitano. Due sono i punti in cui io principalmente ne dissento: 1.° Non piacemi, che si confonda la coscienza con la sensibilità interna: perchè quest' ultima ci avverte solo delle modificazioni, che nell'interno del nostro corpo avvengono (§ 8); laddove la coscienza, è destinata a rivelarci l'anima e le sue modificazioni. « La parola coscienza, dice Reid (1), è impiegata da' filosofi per esprimere la conoscenza immediata che noi abbiamo de' nostri pensieri, delle nostre risoluzioni attuali, ed in generale di tutte le operazioni pre-

(1) *Ess. sur les facul. intel. de l'hom.*, es. 1, ch. 1, n. 7.

senti del nostro spirito. » La coscienza dev' essere risguardata come uno specchio che riflette le operazioni di tutte le nostre facoltà, e perciò ci rivela ancora l'esistenza della facoltà di ricevere sensazioni interne. 2.° Le facoltà di giudicare e di ragionare qui non compariscono che come rami della sintesi; or se nel giudizio affermativo il predicato si unisce al soggetto, nel negativo se ne separa, perchè vi repugna, e perciò non è sintesi. Laonde, mi sembra più proprio ammettere una facoltà primitiva di giudicare, per la quale lo spirito, dopo aver comparato due idee, può scorgerne la relazione. E poi, non hanno i filosofi consecrato le parole di analisi e di sintesi per indicare i due metodi? E l'autore medesimo non le adopera in questo senso nella logica?

81. *Sistema di Stewart.* Dugald Stewart (1) riconosce la *coscienza* per cui l'anima ha la conoscenza immediata delle sue sensazioni e dei suoi pensieri, la *sensazione* per cui ha la modificazione prodotta dall'azione di un oggetto sull'organo, e la *percezione* per cui conosce l'oggetto esterno e le sue qualità. L'atto dello spirito necessario per fissare nella memoria i pensieri lo chiama *attenzione*; e la facoltà di rappresentarsi le sensazioni di cui ha avuto coscienza, e gli oggetti precedentemente percepiti, *concezione* l'appella. Per sollevarsi dagli oggetti individuali alle classi, l'anima ha il potere di concentrare l'attenzione su certe qualità degli oggetti, o circostanze de' fenomeni, e questo potere lo chiama *astrazione.* Descrive poi l'*associazione delle idee* per cui legate più idee fra loro, al comparire di una nel nostro spirito, l'altra sembra nascere spontaneamente al suo seguito; e la *memoria* per cui dallo spirito si tengono in deposito, e per qualche uso futuro le conoscenze acquistate conservansi.

La *immaginazione*, che per lui è una facoltà composta di concezione, astrazione, giudizio e gusto, consiste nel potere di raccogliere dagli oggetti diversi, che l'esperienza ci offre, talune circostanze e qualità onde formarne un tutto nuovo. Consente a chiamare *giudizio* l'atto, per cui dallo spirito una qualità è affermata o negata di un oggetto, e *raziocinio*, quando per ottenere ciò è d'uopo fare il paragone con una terza idea.

Considera poi quelle capacità o facoltà che si sviluppano pel genere particolare di studi, o di affari cui ciascheduno dà opera; come sono: *la vivacità*, *sottigliezza*, *penetrazione*, *presenza di spirito*, *buon senso*, *sagacità*, *estensione*, *profondità* e *gusto.*

Riconosce finalmente il *linguaggio* e l'*imitazione*, come principi ausiliari, che concorrono essenzialmente, o vanno uniti al nostro sviluppo intellettuale.

Venuto poi alle facoltà attive o morali, impiega il vocabolo *azione* per indicare l'esercizio della volontà, sia che questo si pro-

(1) *Phil de l'esprit humain*, v. 1. — *Esquisses de phil. mór.*, par. 1.

duca al di fuori con effetti sensibili, sia che esso non passi i limiti del mondo interiore. Chiama *principi attivi* que' motori della volontà e propri dell'umana natura, come la fame, la sete, la curiosità, l'ambizione, la pietà, il risentimento, che poi dispone in cinque ordini, cioè: *appetiti*, *desidèri*, *affezioni*, *amor proprio* e *principio morale*.

82. *Riflessioni* Questo sistema pecca più per eccesso, che per difetto, trovandovisi descritte come facoltà quelle che sono atti di talune altre. 1.° Si è notato (§ 11) che la percezione non è una nuova facoltà, ma la stessa sensazione cui si unisce il giudizio sull'oggetto che la produce e sulle sue qualità. 2.° La concezione si distingue essenzialmente dalla memoria? L'associazione delle idee è una facoltà elementare diversa dall'una e dall'altra, o più tosto l'effetto dell'attenzione prestata a più idee, che poi è la base d'ogni loro risvegliamento? 3.° L'attenzione è più presto caratterizzata per l'effetto che produce, che per quello è in sè stessa. Del resto io ammiro la circospezione con cui l'autore procede, e la modestia con cui espone il suo sistema.

83. *Sistema di Laromiguière.* Tra i filosofi francesi il professore Laromiguière (1) ha presentato il più semplice ed il più regolare sistema delle facoltà. Egli è inteso a trovare un principio generatore di tutte le facoltà, ma un principio che non sia passivo come quello di Condillac. Esclude dal numero delle facoltà la sensibilità, per la ragione che è una mera passività, e poi s'innoltra ad enumerare tre facoltà dell'intendimento, ed altrettante della volontà. Tre condizioni, e' dice, sono indispensabili, e bastano a tutte le nostre cognizioni: è d'uopo prima formarsi idee esattissime di tutte le parti dell'oggetto che si studia, e la sola *attenzione* può somministrarcele. Ma come mai tali idee formeranno esse il corpo di una scienza, se non sono legate le une alle altre? È duopo adunque conoscere i loro rapporti, e la *comparazione* li scuopre.

La scienza ancora non esiste. Ella non sarà degna di tal nome se non quando, da rapporto in rapporto, lo spirito si sarà elevato al rapporto fondamentale da cui tutto muove. Ora il *raziocinio* ci fa salire a' princìpi, in quella guisa che dai princìpi ci fa di bel nuovo discendere sino alle più rimote conseguenze. La *memoria* non è facoltà, ma una conseguenza rimasta da una sensazione, che ci ha vivamente colpito Esclude ancora dal novero delle facoltà il giudizio, perchè nello scorgere i rapporti lo spirito non esercita attività alcuna. L'*immaginazione* non è che la *riflessione*, la quale combina le immagini; e non vi si trovano che raziocini, comparazioni ed atti di attenzione. L'umano intelletto comprende

(1) *Leçons de phil*, leçon IV.

dunque tre facoltà e non altre: l'attenzione, la comparazione ed il raziocinio.

La *volontà* poi contiene il *desiderio*, che è la direzione delle facoltà dello intelletto verso la cosa di cui sentiamo il bisogno, la *preferenza* per cui tra più oggetti ne scegliamo uno, trascurati gli altri; e questa come nacque dal desiderio, così dà origine alla *libertà*, che è la scelta dopo deliberazione, e senza la quale non vi sarebbe quaggiù nè bene nè male morale. Il *pensiero* o la *facoltà di pensare* comprende l'intelletto e la volontà. L'attenzione genera la comparazione, e questa il raziocinio; tutte le facoltà dell'intelletto dirette ad un oggetto costituiscono il desiderio, che produce la preferenza, e questa la libertà. Ecco nell'attenzione riposta l'unità del sistema di Laromiguière.

84. *Riflessioni.* Ma questo edifizio con tanto ingegno innalzato, e così simmetricamente diviso, dimostra l'arte del professore, più presto che la realità della natura. 1.° Qui si trascura la facoltà di sentire, perchè è una passività: a che dunque si parla del desiderio che è ancora passivo (§ 33), ed intanto nelle mani di Laromiguière deve divenire una facoltà attiva? 2.° Perchè tor via dal sistema delle facoltà la memoria e l'immaginazione, cui noi siamo debitori di quanto conserviamo di acquisti intellettuali fatti? perchè allontanare il giudizio, conservando la sola comparazione, che costituisce un semplice atto preliminare alla conoscenza? 3.° La libertà è forse altro, che un attributo della volontà, e la preferenza altro che un esercizio dell'intendimento che esamina e delibera che un oggetto conviene preferirsi ad un altro? Perchè dunque crearne due distinte facoltà? Certo per conservare la simmetria. Nel professore Laromiguière tu scorgi un filosofo, che vuole trovare l'unità nelle facoltà, evitando l'unità passiva della sensazione di Condillac, e tutto simmetricamente ordinare. Laonde per conservare l'attività ti mutila l'intendimento, rigettando la sensibilità, la memoria ed il giudizio; e per conservare l'attività e la simmetria, ti svisa la volontà risguardando come attivo il desiderio, e creando due facoltà distinte della preferenza e della libertà.

85. *Sistema di Kant.* Il gran movimento filosofico dell'Allemagna parte da Kant; quindi è giusto esporre il sistema delle facoltà da lui ammesse. Kant enumera tre facoltà primordiali: *sensibilità*, *intendimento* e *ragione*; e divide quest'ultima in specolativa e pratica. La sensibilità è la capacità di ricevere le rappresentazioni degli oggetti per mezzo delle impressioni o sensazioni che questi oggetti producono in noi; essa è del tutto passiva e perciò le dà il nome di *recettibilità*; le rappresentazioni degli oggetti le chiama *intuizioni*, e l'oggetto di una intuizione è un'*apparenza*, un *fenomeno*. La sensibilità ha due forme a priori, cioè lo *spazio* ed il *tempo*, che imprime alla materia, ossia a' fenome-

ni: lo spazio è la forma de' fenomeni esterni, il tempo degli interni. L'*intendimento* è una facoltà propriamente detta e spontanea con la quale conosciamo gli obbietti per mezzo delle rappresentazioni ottenute; esso produce nozioni o concetti: esso riduce all'unità le rappresentazioni o intuizioni per mezzo di alcuni concetti o categorie che sono in lui a priori. Sono facoltà sussidiarie dell' intelletto la *immaginazione* che serve a ravvicinare le parti per formare il tutto, la *reminiscenza* e la *coscienza*; poichè mancando la prima, non possono tenersi presenti le parti, e senza la seconda non possono riconoscersi per quelle altre volte avute. Finalmente la ragione riduce alla unità i concetti dell' intendimento; essa vi arriva subordinando il particolare al generale, ed aspirando ad un principio che tanto nelle cose che nelle cognizioni non dipenda da altro; cioè aspirando all' incondizionale ed assoluto. I concetti a priori che dominano la ragione in questo lavoro sono chiamati idee e sono al numero di tre: l' idea della unità assoluta ed indivisibile, della totalità assoluta che abbraccia tutte le cose, e della causa e sostanza prima ed assoluta; val quanto dire, dell' anima, del mondo e di Dio. Così tutta la umana conoscenza è iniziata dalla sensibilità, perfezionata dall' intendimento, e compiuta dalla ragione.

86. *Riflessioni*. Più difetti noi scorgiamo nel sistema delle facoltà del filosofo tedesco; 1.° egli troppo concede alla sensibilità; imperocchè da lei ripete le rappresentazioni degli oggetti, e da lei ancora le forme dello spazio e del tempo. Or se la sensibilità mi somministra modificazioni piacevoli o dolorose, rapportar queste ad oggetti come causa è opera di un giudizio che alla sensazione si associa (§ 11); e per la formazione delle idee di spazio e tempo non basta il senso, ma richiedonsi altre operazioni più elevate dell' intelletto. 2.° Vi è una verace differenza tra l' intendimento e la ragione nel sistema di Kant? L' intendimento ha per legge di condurre alla unità le rappresentazioni della sensibilità; ma questa è ancora la legge della ragione, sebbene in un ordine più elevato: dunque sono gradazioni di atti della stessa facoltà. Giudico che il corpo è grave, che tutti i corpi lo sono parimente, che la gravitazione incatena i corpi celesti, che questa forza non è essenziale alla materia ma contingente, che dev' esservi un ente, il quale esistendo da una eternità, ha dato l'esistenza alla materia e le ha assegnato le leggi: qui ho operato la ragione perchè mi sono sollevato all' assoluto; ma ho fatto altro fuorchè giudicare e ragionare? 3.° In questo sistema la immaginazione, la reminiscenza e la coscienza entrano come facoltà sussidiarie dell'intendimento; ma non sono ancora necessarie per l' esercizio della ragione? senza che la memoria tenga presenti le premesse, come mai potrà tirarsi la illazione? 4.° Nel sistema di Kant viene omesso un elemento importantissimo della conoscenza, che è l' elemento vo-

lontario. Egli è vero che nella *critica della ragion pratica* mostra la ragione come legislatrice suprema della volontà, come quella che impera il dovere, donde arguisce la libertà del volere. Ma l'attività volontaria e libera tanto essenziale per la moralità delle umane azioni, non lo è meno per le operazioni conoscitive (§ 35): l'omissione di questo elemento lo condusse all'idealismo. Appresso esamineremo altre dottrine di Kant intorno alla formazione delle nostre idee, ed altre nella logica e nella ontologia (1).

Fin qui la sposizione de' sistemi principali de' filosofi sulle facoltà dell'anima, e le brevi riflessioni che dovean farsi intorno ai medesimi. Io li ho riferiti con disegno meno di criticare, che di far vedere la loro convergenza ne' punti principali. Si scorge diversità di termini, ma per lo più uniformità nella sostanza; e la diversità allorchè si penetra molto addentro nel pensiere degli scrittori, si trova essere di pochissimo momento o nulla (2).

SEZIONE SECONDA

DE' PRODOTTI DELLE FACOLTA' OVVERO DELLE IDEE E DE' SENTIMENTI

Le facoltà, che finora abbiamo di una in una esaminate, appartengono al medesimo io. Esse agiscono di concerto ed intervengono più o meno ne' vari atti intellettuali e morali. È d'uopo adunque vedere gli effetti che resultano dall'esercizio simultaneo di esse.

(1) V. Kant, *Critica della ragion pura*. — Cousin, *Cours de la phil. morale au dix-huitième siècle, pendant l'année* 1820, troisième partie. *Philosophie de Kant.*

(2) Sopra i vari sistemi di facoltà consultate Laromiguière, *Leçons de phil.*, leçon XIV, part. 1. — Galluppi, *Saggio fil. sulla critica della conoscenza*, t. 3. — Baldassare Poli, *Saggio di un corso di filosofia*, vol. 1.

PRODOTTI DELLE FACOLTA' INTELLETTUALI

CAPITOLO PRIMO

DELLA COGNIZIONE DELL' IO E DEGLI ESSERI DIFFERENTI DALL' IO

87. *Fatto complesso della coscienza.* Sul fatto del pensiero e dell' esistenza dell' io che pensa abbiamo noi cominciato ad ergere l' edifizio della nostra scienza (§ 2). In questo fatto complesso abbiamo trovato vari poteri appartenenti all' io, chiamati facoltà. I prodotti di queste facoltà presentano essenzialmente tre elementi: l' io stesso, il non-io, ambedue reali, e l' essere assoluto da cui entrambi derivano e dipendono. Tutta la nostra scienza altro non è che il comento di questo fatto complessivo per mezzo della riflessione. Dell' essere assoluto parleremo distintamente nella filosofia oggettiva; qui diremo de' rapporti primitivi tra l' io ed il non-io. Da' fenomeni finora esaminati resulta che l' io è il soggetto d' inerenza di tutti i nostri pensieri. Senza di lui non vi sarebbero nè sensazioni, nè ricordanze, nè astrazioni, nè giudizi, nè desidèri, nè voleri. Potrebbe esservi, egli è vero, la materia di questi atti, ma non esisterebbero gli atti medesimi, perchè è l' io quello che li costituisce. L' ab. di Condillac (1) crede che l' io della sua statua (§ 8) non sia altro che la collezione delle sensazioni che prova e di quelle che la memoria gli richiama. Ma questa dottrina è evidentemente falsa. Imperciocchè la coscienza mi dice, che l' io non è la collezione delle sensazioni o de' pensieri, non è un legame logico o verbale de' medesimi, ma esso è una cosa reale che li costituisce e li riunisce in una unità sintetica.

88. *Dell' io spontaneo e del riflesso.* Ora come nel pensiero, così ancora nell' io bisogna distinguere due stati, cioè lo spontaneo ed il riflesso. Perchè l' io si conosca, bisogna che agisca; se quest' azione avverasi senza che l' io preveda il di lei resultamento, allora l' io è spontaneo; ove poi quest' azione è preveduta e provocata appositamente dall' io, allora l' io è riflesso. La coscienza mi rivela l' uno e l' altro, con la differenza, che nel primo caso si chiama coscienza spontanea, e nel secondo riflessa; la prima è confusa, la seconda distinta. Nello stato riflesso l' io si conosce perchè volontariamente si è cercato e si è messo in azione. Egli allora si ripiega sopra di sè, egli è il conoscente ed il termine della cogni-

(1) *Traité des sensations*, part. 1, ch. vi.

zione. L'io è di sua natura indefinitamente attivo, ma allorchè ritorna in sè, limita ed arresta quest' attività indefinita.

Qui però è d'uopo osservare che l'io riflesso, al par dell'io spontaneo, è un io reale, con la differenza della chiarezza che appartiene alla cognizione riflessa; ma non è un io astratto o possibile. Quest'avvertenza è necessaria, perchè Gioberti (1), compenetrando l'astrazione con la riflessione, ha asserito che nell'intuito la mente percepisce l'ente reale, ma nella riflessione l'ente astratto e possibile.

89. *Se l'io si ponga in una libera determinazione*. Fichte disse che l'io si pone egli stesso in una libera determinazione. Questa determinazione poi è una determinazione preceduta e mischiata di una negazione. Affinchè io ponga l'io, secondo Fichte, bisogna che lo distingua dal non-io; distinguere è negare; distinguere è affermare ancora, ma negando; è affermare dopo aver negato.

Ma queste dottrine di Fichte non sono esatte. Se parlasi dell'io riflesso è vero che si pone in una libera determinazione, perchè la riflessione è libera: ma se trattasi dell'io spontaneo questa dottrina è falsa, perchè l'io spontaneo non si è posto egli stesso, ma, per così dire, si è trovato. La coscienza dell'io riflesso è mischiata con una negazione, perchè l'io si distingue dal non-io; ma non va così nello stato spontaneo. In quello vi ha affermazione senza negazione alcuna. Noi non possiamo conoscere sperimentalmente lo stato spontaneo dell'io, perchè subito che ci facciamo a rientrare in noi per esaminarci, cessa lo stato spontaneo ed ha luogo lo stato riflesso. Ma la ragione ci persuade, che avanti la libertà e la riflessione ha dovuto precedere uno stato, in cui l'io si è affermato confusamente senza negazione, e si è trovato senza essersi prima cercato. « Nell'istante stesso della riflessione, dice Cousin (2), si sente sotto quest'attività che rientra sopra sè stessa, un'attività che ha dovuto stendersi da principio senza riflettersi. »

90. *Quali elementi contenga la cognizione compiuta dell'io.* La cognizione riflessa e distinta dell'io contiene: 1.° la cognizione dell'io stesso; 2.° quella dell'io distinto dalle sue modificazioni passive, come sensazioni esterne o interne e simili, che provengono dal non-io; 3.° quella dell'io distinto dalle modificazioni attive che ha prodotto egli stesso, come voleri, comparazioni e simili. Allorchè si avranno questi tre elementi, la cognizione dell'io riflesso è compiuta. Ma quando lo spirito arriverà a distinguersi dalle sue modificazioni? quando l'io si distinguerà dal non-io? Certamente questo non può aver luogo nello stato spontaneo; perchè quello è uno stato di confusione e non di distinzione. Dunque potrà solo arrivarvi,

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, t. 2, cap. IV, p. 160.

(2) V. *Frammenti filosofici* tradotti da Galluppi, v. 2, *del fatto di coscienza*, pag. 29.

allorchè scorgerà succedersi in sè varie modificazioni, restando egli costantemente lo stesso. Allora egli distinguerà sè stesso dalle modificazioni prodotte dal non-io, appresso da quelle che ha prodotto egli stesso, e si conoscerà distintamente. Questa dottrina coincide con quella di Laromiguière (1) e di Galluppi (2), che insegnano alla prima sensazione aversi una coscienza confusa dell' io ed appresso una coscienza distinta. Passiamo adesso agli esseri differenti dall' io.

91. *Cenno dell' idealismo.* Tutti i nostri pensieri non sono altro che nostre interne modificazioni. Ma già sin dalla nostra infanzia abbiamo contratto l' uso di riferire le sensazioni agli oggetti esterni, come a loro causa. Associatosi questo giudizio alle sensazioni, nessuno pensa che dubitar si possa dell' esistenza dei corpi, e l' uomo volgare viene sorpreso all' udire, esservi di quelli che la mettono in forse. Ad ogni modo oggi questo è un articolo importante nell' ideologia. Esistono in verità corpi i quali sieno cagione delle nostre sensazioni? Se esistono, in qual modo ce ne rendiamo sicuri, o come dice il signor d' Alembert, qual è il ponte di comunicazione tra gli oggetti esterni e noi?

Vi sono stati in tutti i tempi de' filosofi che colpiti vivamente dalla realità ed attività del nostro spirito, hanno ristretto in lui solo tutta la realità, sostenendo non esservi altro di reale che l' *io* con le sue *idee*. Questi filosofi si sono chiamati *idealisti*, e la loro filosofia *idealismo* nel senso il più rigoroso. Nell' India, la filosofia Vedanta, secondo il rapporto di Colebrooke (3), arrivò sino a negare l' esistenza della materia. Nella Grecia, i pittagorici gettarono i primi semi dell' idealismo, e gli eleati arrivarono a pretendere che la sola realità nell' universo non è che l' intelligenza; e l' esperienza sensibile coi suoi moti e cambiamenti, non altro essere che pura apparenza. I sofisti e gli scettici facilmente adottarono questa dottrina, la quale molto favoriva il loro sistema (4).

92. *Idealismo moderno.* Nei tempi moderni Cartesio (5) diede la prima spinta all' idealismo. Cercando una prova dell' esistenza dei corpi, gli parve trovarla nell' idea di Dio, il quale ci creò con la inevitabile disposizione a credere che sonovi corpi i quali producono in noi le sensazioni. Egli credette che se i corpi non esistessero Iddio sarebbe stato fallace. Al suo discepolo Mallebranche (6) non sembrò esatta questa prova, e disse che senza lesione della veracità divina poteva avverarsi, che non esistessero al di fuori corpi reali,

(1) *Leçons de phil.*, part. 1, leç. IX.
(2) *Elem. di fil.*, t. 3.
(3) V. Cousin, *Hist. de la phil.*, leç. VI.
(4) V. Tennemann, *Manuel de l' hist. de la phil.*, part. 1. — Cousin, *Cours de l' hist. de la phil.*, leç. VII, VIII, IX.
(5) Medit. 6.
(6) *Recherche de la vérité*, éclaircis. au 1 livr.

corrispondenti a quelli che concepiamo con la nostra intelligenza. Soggiunse poi, che noi dalla sola fede possiamo essere spinti a credere la reale esistenza dei corpi. Michelangelo Fardella (1) adotta il medesimo parere di Mallebranche. Venne poi Berkeley il quale spingendosi più avanti negò l'esistenza della materia; ma siccome era nemico dello scetticismo, perciò adottò uno spiritualismo estesissimo, elevando in qualche modo il trono della intelligenza sopra i rottami dell'universo. David Hume ha unito l'idealismo al più completo scetticismo; e Kant, quantunque si dichiari nemico dell'uno e dell'altro errore, pure quando la materia dataci dal di fuori non è per lui un essere che esiste in sè, un *noumeno*, per usare il suo linguaggio, ma un *fenomeno*, un' *apparenza*, si dichiara manifestamente idealista (2). Fichte più espressamente diede nell'idealismo trascendentale allorchè al soggetto fece produrre gli oggetti; allorchè insegnò che il non-io diventa qualche cosa di reale, in quanto l'io gli fa parte della propria realità (3).

Noi nella logica tratteremo direttamente dello scetticismo. Qui esporremo solamente il sistema dell'idealismo, con animo di stabilire l'esistenza reale degli esseri differenti dall'io ossia dei corpi.

93. *Ragioni dell'idealismo.* Il volgo, dicono i fautori di tal sistema, crede che esistano nei corpi i colori, gli odori, i sapori e simili; ma l'analisi filosofica ci fa conoscere che esse non sono se non differenti maniere onde la nostra sensibilità è modificata; e che noi, rapportando siffatte modificazioni agli oggetti esterni, ne formiamo altrettante loro proprietà. Or se noi vestiamo delle nostre spoglie i corpi circostanti, può avverarsi benissimo, che avessimo, dell'istessa maniera dato loro l'esistenza. Chi sa se le nostre sensazioni vengono da una virtù occulta ingenerate, senza l'intervento di una estranea cagione? Non sono tali quelle che abbiamo nei sogni, quando ci sentiamo colpire da alcuni corpi, che sono ben lontani da noi, o quelle che riceviamo anche desti allorchè troppo vivamente in noi si risvegliano le idee? E poi, per affermare la realità de' corpi bisognerebbe fare un confronto tra le modificazioni nostre con la realtà; mentre noi non possiamo fare altro confronto se non di alcune nostre modificazioni con altre.

94. *Si stabilisce la reale esistenza de' corpi.* In due modi procedono i filosofi per combattere l'idealismo. Alcuni con Reid (4), Degerando (5), Galluppi (6) ed altri credono che la reale esistenza

(1) *Logicae rationalis app. secunda.*

(2) Degerando, *Hist. compar. des syst. etc.* vol. 3, ch. x.

(3) V. Tennemann, op. cit. part. 3. — Barchou de Penhoën, *Histoire de la phil. allemande*, livr. III, Fichte.

(4) *Recherches sur l'entend. hum.*, ch. I, sect. VII.

(5) *Hist. comp. des systèm.*, ch. x, vol. 3, I éd.

(6) *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, v. 2, cap. 1. — *Elementi di filosofia* tom. 1, cap. 2. — *Lezioni di filosofia*, vol. 4.

dei corpi sia un fatto indemostrabile. Tra questi alcuni mettono avanti delle congetture, circa il modo onde lo spirito arrivi ad accertarsi di questo fatto. Altri poi sono di avviso che bisogna provare la reale esistenza de' corpi, e questi o hanno avuto ricorso alla veracità divina, o hanno detto che le sensazioni ci rivelano un non-io, per la ragione che affettano l' io anche suo malgrado.

Io sono per la prima opinione; è stato un abuso della filosofia specolativa quello di voler dimostrare anche le cose evidenti. Nessuno dubita seriamente nello stato attuale dell' esistenza dei corpi, ed il senso comune depone contro le stravaganze dell' idealismo e dello scetticismo. Intanto la credenza comune alla reale esistenza dei corpi è ben fondata? Sì certamente. L'uomo facilmente si accorge che talvolta i sensi producono per noi illusioni, ma scorge ancora che tra mezzo a queste illusioni vi è sempre qualche cosa di reale e di esistente. Si accorge che se ha chiuso l' occhio non vede il corpo luminoso, che se non avvicina la mano al fuoco non si brucia, e che anche senza volerlo sarà bruciato qualora verrà ad avvicinarvela: ed in generale la sensazione involontaria deve avere una causa diversa dall' io. Imperocchè, se fosse altrimenti, nell' io avrebbero luogo due azioni contrarie contemporanee; cioè, l' azione che porrebbe la sensazione, e l' azione contemporanea che la vorrebbe allontanata; e perciò avrebbe luogo una contraddizione. Vedi Romagnosi (1) e Mamiani la Rovere (2).

Rifletto intanto che risguardandosi da noi la sensazione come prodotta da una causa diversa dall' io aggiungiamo un giudizio alla sensazione; giudizio che si è associato sì fattamente alla sensazione che giudizio e sensazione ci sembrano tutt' uno. E qui mi allontano dal parere di Galluppi, che crede bastare a ciò la sola sensibilità, senza intervenire per niente il giudizio.

95. *Si confutano le ragioni dell' idealismo.* Nè devono muoverci le difficoltà proposte dagl' idealisti. Non è vero in primo luogo che i colori, odori e simili siano solo le nostre modificazioni; perchè vedremo che tali modificazioni sono in noi, ma che esiste nei corpi una disposizione a produrcele. I fenomeni de' sogni che possono e debbono distinguersi da quelli della veglia, non sono un argomento per provare, che i corpi che vediamo e tocchiamo siano lo stesso che i fantasmi notturni; e molto meno che quelli destati da una vivace diurna immaginazione. Finalmente noi sostenendo la reale esistenza de' corpi non vogliamo penetrare l' intima loro realità; ma ci basta solo il sapere che le sensazioni che sono in noi, sono un effetto che ha una causa, e questa causa è quella che chiamiamo corpo.

96. *Discussioni sullo stato primitivo.* Può ulteriormente doman-

(1) Discorso, *Cosa è la mente sana*, § 3 e seg.
(2) *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, parte 2, cap. V.

darsi: ne' primordi della nostra vita intellettuale, in qual circostanza lo spirito giudica che le nostre sensazioni sono prodotte da' corpi esterni? Qual è il senso di cui primitivamente può fidarsi per credere la reale esistenza di un esteso materiale? A questo oggetto sono state rivolte le fatiche di molti filosofi della scuola della sensazione. Si capisce facilmente che non essendoci dato rammentare lo stato primitivo della nostra intelligenza, essi non hanno potuto mettere avanti intorno a ciò che congetture. Fia pregio dell' opera riferire questi loro travagli.

Sensazioni del gusto, *odorato*, *udito e vista*. Cominciando dalle sensazioni interne, si conviene, dicono, che esse non fanno se non modificarci solo in piacere o in dolore. Riguardo ai sensi esterni, è chiaro ancora che quelli dell' odorato, gusto ed udito non sono capaci di manifestarci, che le sensazioni per i medesimi ricevute sieno prodotte da oggetti esterni. Imperocchè sovente senza causa esterna sentiamo per tutti questi organi affezioni, che somigliano a quelle prodotte da cause straniere, ed anche quando i corpi esterni ne sono la cagione, noi non sempre conosciamo precisamente donde provengonci. Non possiamo nemmeno fidarci del senso della vista, perchè questo senso ci fa vedere oggetti dove non ne esistono, e quelli che esistono ce li fa vedere diversamente da quel che sono. Come potremo dunque riposare sulla testimonianza di un senso che sul medesimo oggetto ci fa di continuo rappresentazioni diverse, e che crea per noi delle cose assolutamente immaginarie? Rimangono dunque le sensazioni del tatto (1).

Delle sensazioni tattili. Primieramente bisogna confessare, che il tatto ad uno stato passivo ridotto, vale a dire, finchè le parti del nostro corpo ricevono passivamente le impressioni de' corpi, niente di più lo spirito guadagnerà. Poichè i sentimenti di caldo o di freddo, di puntura o di scottatura, sono modificazioni nostre al pari delle sensazioni ricevute per gli altri organi. Finchè dunque non ci moviamo per andare incontro alle sensazioni, tuttochè forniti di tatto, non siamo ancor sicuri dell' esistenza de' corpi.

97 *Sentenza di Condillac e di Tracy*. Ma quando noi ci moviamo, dice Condillac (2), ed incontriamo un ostacolo, la sensazione di resistenza ci avverte che esistono i corpi che noi tocchiamo: meglio però del Condillac, il signor Tracy servesi del tatto per arrivare alla conoscenza de' corpi. Se il mio braccio in movendosi, ei dice, nessuna sensazione mi desse di tale movimento, ancorchè andasse ad incontrare un corpo resistente, io appieno lo ignorerei. E quantunque sentissi dalla parte di questo corpo l' effetto che noi diciamo resistenza, pure questa non sarebbe per me un' opposizione a ciò che chiamasi moto; perchè io non saprei cosa questo si fosse,

(1) V. Tracy, *Idéol.*, ch. vii.
(2) *Traité des sensat.*, par. 2, ch. 4.

nè che io ne facessi. Egli è pertanto un fatto, che quando un membro qualunque si agita, vengono scossi i nervi, e noi ne riceviamo una sensazione interna. Allorchè il mio braccio dopo essersi mosso incontra un corpo che lo ferma, tale sensazione cessa immantinente, io ne sono avvertito; intanto ignorando se esistan corpi, non so ancora nulla della cagione per cui è cessata. Frattanto questa sensazione mi recava piacere, ed io la vorrei continuare, e se malgrado il mio volere viene la mia mano arrestata, e cessa la mia sensazione di movimento, io resto avvertito, che ciò non proviene dal mio io; poichè questo vuole con tutta l'energia della sua potenza il prolungamento della sensazione che cessa. Sospetterò allora con fondamento che esiste fuori di me qualche essere, il quale si oppone al moto voluto; ma ripetendo appresso l'esperienza, ed osservando che alcune volte la sensazione di movimento si prolunga quanto io voglio, e che in altri casi cessa in tutto o in parte mio malgrado, sarà giocoforza conchiudere che vi ha qualche essere distinto dall'io, il quale si oppone al mio movimento, e fa cessare la sensazione. Secondo lui, adunque, movimento voluto e sentito da una parte, e resistenza dall'altra, sono i due elementi che stabiliscono il legame tra noi e gli esseri che sono fuori di noi, e ci rendono sicuri della loro esistenza. In questo modo Tracy crede stabilire sopra una prova inconcussa la reale esistenza dei corpi, e spiegare in qual modo l'uomo se ne rende sicuro.

98. *Opposizioni fatte al Tracy.* Il signor Degerando (1) si è dichiarato contro l'ipotesi di Tracy, ed ha esposto più riflessioni in contrario, tra le quali la più forte sembrami la seguente. Se noi conosciamo i corpi per la ragione, che cessa nostro malgrado la sensazione di resistenza, allora ogni sensazione dovrebbe avere questa prerogativa (§ 94); perchè se io sento un odore, lo vorrei continuato, e cessa mio malgrado, è segno che quella sensazione viene da un essere che non è l'io. A tale obbiezione Tracy rispondeva con dire: questa ragione non fare che dar maggiore generalità alla sua dottrina, estendendo agli altri sensi quello che del tatto egli avea stabilito; a suo avviso la sensazione di resistenza al movimento voluto essere più idonea ad istruirci dell'esistenza di esseri diversi dall'io, perchè la sensazione del moto possiamo darcela a nostro grand'agio, lo che non avviene per le altre sensazioni; ed in questa sua opinione venire confermato da' moti vaghi de' bambini nei primi momenti della loro esistenza (2).

99. *Conclusione.* Conchiudiamo adunque. Esistono i corpi ed è questo un fatto. Sappiamo che i corpi esistono, perchè cagionano le nostre sensazioni, ed è questo un giudizio aggiunto alla sensazione. Se avvertiti delle illusioni che ci cagionano i sensi vogliamo

(1) *Hist. comp. des syst. de phil.*, tom. 3, ch x, éd. 1.
(2) *Logique*, ch. v.

assicurarcene , lo facciamo riflettendo sulle sensazioni che involontariamente ci colpiscono. Circa il modo in cui lo spirito primitivamente li conosce non possiamo dir niente di certo ; ma è probabile che se in generale per mezzo delle sensazioni involontarie conosce un non io ; per conoscere che questo non-io è esteso ed è un corpo , il più sicuro mezzo è il tatto ; e perciò pare che bisogna ricorrere alle sensazioni tattili involontarie. Lo spirito poi assicurato dell' esistenza dei corpi , farà distinzione del corpo , che gli appartiene , da quelli che sono estranei. Gli verrà osservato infatti che toccando il proprio corpo , sentirà rispondersi io nella parte che tocca e nella toccata , e toccando un corpo straniero sentirà l' io rispondersi nella parte che tocca solamente. Inoltre osserverà che il proprio corpo gli è sempre presente , che può muoverlo a suo talento ; cose che non si avverano de' corpi esteriori.

CAPITOLO SECONDO

CONOSCIMENTO DELLE QUALITA' DE' CORPI

Cosa sono pertanto questi esseri differenti dall' io ? Moviamo , siccome è nostro costume , dallo stato attuale. Io conosco tali esseri come estesi in lunghezza , larghezza e profondità ; divisibili , impenetrabili ed inerti ; di una certa forma , figura e grandezza ; solidi , liquidi o fluidi aeriformi ; situati ad una certa distanza da me , e capaci di avvicinarsi o allontanarsi ; di trasferirsi , o esser da un luogo all' altro trasferiti , e come tali variabili di posizione. Oltre a ciò noi li abbiamo per caldi e freddi , odorosi , saporosi , sonori e colorati. Come e per quali organi l' anima conosce queste qualità degli esseri esteriori ?

100. *Estensione con le sue dimensioni.* Che per mezzo del tatto siamo istruiti dell' estensione dei corpi è facil cosa a comprendersi. Al toccare un corpo sento che molti punti della mia mano combaciano con altri punti dello stesso. Riconosco allora che esso non è un sol punto , ma l' aggregato di più punti coesistenti , ed ecco nata in me l' idea della *estensione materiale*, la quale consiste nella proprietà che ha il corpo di aver parti situate le une accanto alle altre. Mutando direzione nel mio moto non vengo del tutto impedito , e perciò il corpo non è indefinitamente esteso, ma ha certi limiti , ed i punti che lo circoscrivono vengono appellati *superficie*. Scorrendo poi in varie direzioni il corpo , ne riconosco le tre dimensioni in *lunghezza* , *larghezza* e *profondità*. Riflettendo su queste operazioni si vede che alle sensazioni tattili si uniscono gli atti della memoria , dell' attenzione , del giudizio e delle altre facoltà.

Vogliono altri , che anche la vista possa istruirci dell' estensione, per la ragione che con questo senso si percepiscono nel corpo

più parti situate le une accanto alle altre. Ma quantunque si conceda, che la vista ci dia l'estensione in lunghezza e larghezza, non può somministrarci sempre quella in profondità. Laonde l'idea della estensione dataci dal tatto è veramente primitiva e più sicura. Il Cousin (1) crede, che nè la vista, nè il tatto possano darci l'idea d'un esteso o continuo, ed avvisa esser necessario un altro principio, che egli chiama *facoltà di percezione*. Io non vedo per qual ragione debba ammettersi questa nuova potenza aggiunta all'anima, mentre con la facoltà di sentire, di ricordarsi e di giudicare puossi rendere una ragione soddisfacente della percezione di estensione.

101. *Altre qualità derivanti dalla estensione.* Dall'estensione derivano altre qualità dei corpi. Le parti che formano l'esteso possono separarsi, ed ecco il corpo *divisibile*; proprietà, che col tatto e colla vista riconosciamo. Il corpo ha *una forma ed una figura*; ma non deve confondersi l'una con l'altra. Secondo la giudiziosa osservazione di Lancellin e di Tracy devesi impiegare la parola *forma* per esprimere la maniera di essere esteso, che conosciamo per mezzo del tatto, e riserbare la parola *figura* per indicare l'impressione, che la forma produce sull'occhio nostro. La ragione di questa differenza è fondata su ciò, che la medesima forma presenta parecchie figure, secondo che è veduta da un punto o da un altro, ma opera sempre della stessa maniera sul tatto; dal che conseguita, che la sua vera maniera di essere è quella che ci vien rivelata dal tatto, senso, per così dire, verificatore.

Il corpo esteso occupa uno spazio e non permette che altro corpo il medesimo spazio possa occupare; e perciò si chiama *impenetrabile* (2). Se avviene che la materia colorante penetri il marmo o che alcune sostanze sembrino occupare lo spazio di altre, ciò non deriva da vera penetrazione, ma perchè le molecole dell'una vanno ad occupare gl'interstizi voti lasciati dalle molecole dell'altra; laonde i corpi sono più o meno *porosi*, e quelli che han meno pori si chiamano più *densi*. Se il corpo costa di particelle così aderenti che conservi sempre la stessa forma, si chiama *solido*; se le particelle sono slegate e prende la figura de' vasi che lo contengono, si chiama *liquido*; e se tendono sempre a scappar via, si chiamerà *fluido aeriforme*. Queste qualità possiam conoscere col tatto e con la vista.

102. *Cenno sulle proprietà della luce.* Per mezzo dell'occhio che è il senso più nobile, noi conosciamo un gran numero di qualità de' corpi; è giusto adunque formarci un concetto distinto della visione e de' fenomeni che vi si riferiscono. La visione deriva da' rap-

(1) *Frammenti filosof. trad. da Galluppi*, v. 2, p. 186.

(2) Io ho chiamato *impenetrabilità* quella che molti filosofi chiamano *solidità*: è più proprio adoperare, come fanno i fisici, la parola solidità per indicare lo stato del corpo solido, in opposizione al liquido ed al fluido aeriforme.

porti tra la luce e l' occhio. La luce è un fluido sottilissimo, che secondo alcuni procede dal sole e da' corpi luminosi o illuminati e secondo altri si trova sparso negl' intermedi tra l'occhio e tali corpi : essa propagasi in linea retta ed i suoi raggi son sempre divergenti, per modo che un punto luminoso può risguardarsi come il vertice di un cono o piramide. Un corpo che non dà passaggio alla luce si dice *opaco*; se poi le dà passaggio si dice *diafano* o *trasparente*. Allorchè la luce s' imbatte in un corpo opaco e di superficie levigatissima, si *riflette* formando un angolo di riflessione uguale a quello d' incidenza. Qualora cade sopra un corpo diafano si *refrange*; se passa da un mezzo meno denso in uno più denso, nel refrangersi si avvicina alla perpendicolare; e nel caso contrario se ne allontana. La refrazione è maggiore nei corpi più densi, e di superficie convessa, e che hanno elementi combustibili. Se la luce passa a traverso l'angolo di un prisma triangolare si scompone in sette raggi diversamente colorati.

103. *Descrizione dell' occhio.* Il bulbo dell' occhio è contenuto nella cavità ossea del cranio detta *orbita*: la sua membrana esterna opaca e biancastra si chiama *sclerotica*, la quale è tapezzata nella sua superficie concava da una membrana nerastra detta *coroidea*. La sclerotica alla parte posteriore ha un forame pel quale entra il nervo ottico che con la sua espansione forma la *retina*, la quale giace sulla coroidea. Sulla parte anteriore della sclerotica s'incastra la *cornea*, sostanza trasparente e convessa; dietro la quale vi ha un umore detto *aqueo* diviso in due camere *anteriore* e *posteriore*, per mezzo dell' *iride* sostanza opaca e variamente colorata, che ha nel centro un forame rotondo, capace di dilatazione e di restringimento, detto *pupilla*. Dietro la camera posteriore dell' umore aqueo vi è una *lente* detta *cristallina*, che è più convessa alla parte posteriore. Essa si attacca alla concavità della membrana che contiene l' umore *vitreo*, che forma quasi tre quarti della massa dell' occhio. La densità dell' umor vitreo è maggiore di quella dell'umore aqueo, ma è minore di quella del cristallino.

104. *Si dichiara il fenomeno della visione.* Premesse queste nozioni, possiamo dichiarare il fenomeno della visione. Il punto luminoso è il vertice di una piramide lucida, la cui perpendicolare, chiamata *asse ottico*, cadendo sull' occhio non refrangesi, ma i raggi obbliqui refrangonsi, traversando l' umor aqueo, cristallino e vitreo, convergono, riunisconsi con l' asse, e dipingono sulla retina l' immagine del punto luminoso d' onde partirono. I vari punti dell' oggetto luminoso o illuminato sono i vertici di altrettante piramidi, i raggi delle quali refrangendosi convergono, e dipingono sulla retina l' immagine dell' intero oggetto. Descritta l' immagine sulla retina, devesi la impressione recare lungo il nervo ottico (§ 6) al cervello, e l' anima ha la corrispondente percezione dell' oggetto visibile.

Si comprende che per verificarsi la visione si ricerca una quantità sufficiente di luce, che gli umori dell' occhio facciano subire le convenienti refrazioni alla medesima, e che la retina ed il nervo ottico abbiano la suscettibilità necessaria. Mancando alcuna di queste condizioni la visione o non si avvera o si avvera imperfettamente. La capacità di dilatazione e restringimento della pupilla serve a regolare la quantità della luce, onde vedersi distinto l' oggetto. La paralisi del nervo ottico e della retina produce la *gotta serena*, male irreparabile nello stato attuale delle cognizioni mediche; la opacità del cristallino produce la *cateratta* cui si ripara estraendolo o abbassandolo. La *miopia* deriva dall' aumento e la *presbiopia* dalla diminuzione del potere rifrangente degli umori dell' occhio; si ripara al primo difetto con le lenti concave, al secondo con le convesse.

105. *Perchè gli oggetti si vedono diritti, mentre le immagini dipingonsi rovesciate.* Gli oggetti si dipingono rovesciati sulla retina: questo fenomeno proviene da ciò, che il raggio scagliato dalla parte superiore dell' oggetto luminoso va a ferire la parte inferiore della retina; e quello che viene dalla parte inferiore ne dipinge l' immagine nella superiore; ciò è stato confermato da alcune esperienze fatte sull' occhio artificiale, ed ancora su quelli di molti animali. Come adunque si vedono diritti gli oggetti? Si dipingono due immagini dello stesso oggetto nei due occhi, come adunque si vede unico e non doppio l' oggetto? Lecat (1) insegnò che per opera del tatto arriviamo a vedere diritto l' oggetto, e Condillac (2) anche al tatto attribuì la visione dell' oggetto unico. Io non nego che il tatto molto ci aiuti per correggere varie illusioni de' sensi, ma le teorie dell' ottica possono darci una spiegazione soddisfacente de' due fenomeni in questione, appoggiata alle leggi primitive della visione.

La difficoltà nel comprendere la visione dell' oggetto diritto, nasce da ciò che supponesi da alcuni, l' anima affacciarsi nell' occhio, per contemplare l' immagine dipinta nella retina. Or questo si è un pregiudizio volgare. L' anima per mezzo dell' occhio, descritta l' immagine, vede direttamente l' oggetto, ed è legge primitiva della visione che l' oggetto sia veduto nel prolungamento degli assi ottici (§ 104); e però il raggio che ferisce la parte inferiore della retina vien riferito alla parte superiore dell' oggetto; quello che ferisce la parte superiore è riferito alla parte inferiore: insomma gli assi ottici concorrono sull' oggetto nella posizione diritta, perciò diritto sarà veduto l' oggetto. Se prendo con due mani l' estremità di due bastoni, e dopo averli incrocicchiati, li pongo in una posizione verticale, una mano resterà al di sopra e l' altra al di sotto. La mano superiore tocca con l'altra estremità del bastone la parte inferiore dell' oggetto, e l' altra la parte superiore. Quello

(1) *Traité des sens*. Amsterd. pag. 198.
(2) *Traité des animaux*, pag. 233.

che sono i bastoni per le mani, lo sono per la vista gli assi ottici, che incrocicchiandosi nella lente cristallina dipingono l'immagine nel fondo della retina; e noi perciò riferiamo la parte superiore al luogo proprio, come ancora la parte inferiore.

106. *Perchè l'oggetto si veda unico, quantunque doppia immagine si dipinga negli occhi.* Facile poi riesce a comprendersi come uno debba vedersi l'oggetto, quantunque doppia ne sia l'immagine. Imperciocchè, vedendo noi l'oggetto giusta il prolungamento e l'incontro degli assi ottici, e questi tutti riunendosi nel medesimo oggetto, perciò unico dovrassi vedere lo stesso. Infatti, dove comprimendo leggermente un occhio, avviene che gli assi non concorrono allo stesso punto, non unico ma doppio vedrassi l'oggetto. Che se tu metterai un oggetto tra l'occhio e l'opposto parete, e poi drizzerai al parete gli assi ottici, vedrai doppio l'oggetto interposto, e terminerà bentosto questa illusione, facendoli sul medesimo oggetto concorrere. Io non entrerò in più lunghe discussioni intorno a questi articoli, de'quali spetta più propriamente all'ottica il trattare. Leggete Condillac (1), Berkeley (2), Smith (3), e Reid (4).

107. *Grandezza, mobilità ed inerzia.* L'occhio ci offre la grandezza del corpo, e questa dipende dalla grandezza dell'angolo ottico formato dagli assi ottici, che partono dall'estremità dell'oggetto e si incontrano nella pupilla. Come si allontana l'oggetto l'angolo ottico diminuisce e l'oggetto diviene più piccolo per noi, e così successivamente finchè del tutto sparisce. Per gli oggetti familiari la grandezza si manifesta la stessa, quantunque si allontanino o si avvicinino, e però i giudizi abituali alterano le sensazioni visuali (§ 73 e 74).

Movendosi il corpo, la sua immagine si muove nella retina, e noi ci accorgiamo del moto del corpo. Che se un corpo è immobile, e noi ci moviamo conservando gli stessi rapporti co' corpi con cui facciamo un sistema, noi ci crediamo immobili e mobile ci sembrerà il corpo contemplato. Tale è il nostro movimento nella barca e quello diurno ed annuo con la terra intorno al sole. Ad ogni modo i corpi son *mobili*. Intanto essi non si danno da loro stessi il moto, nè lo fanno cessare; cioè sono indifferenti al moto ed alla quiete, perciò diconsi *inerti*.

108. *Filosofi che negano alla vista la percezione della distanza.* Non vi ha alcun dubbio che per mezzo della vista noi percepiamo la distanza degli oggetti. Ma in quanti errori non c'inducono gli occhi circa la reale distanza de' medesimi? Infatti, se vi sono più

(1) Loc. cit.
(2) Loc. cit.
(3) *Traité d'optique*, l. 1, ch. 1.
(4) *Recherches sur l'entend. hum.*, ch. VI, sect. XI, XII, XIII.

oggetti interposti tra un oggetto contemplato e noi, quell'oggetto ci sembrerà più distante, se è assai illuminato ci sembra più vicino, se è ad una qualche distanza della superficie di un muro ci sembrerà sul muro stesso. Alcuni filosofi appoggiati a questi fatti hanno detto che non appartiene alla vista rivelarci la distanza, ma al tatto. Berkeley (1) sostiene che la distanza per sè stessa ed immediatamente non può esser veduta, perchè la distanza, essendo una retta che parte dall' oggetto e termina all' occhio, getta solamente un punto nel fondo del medesimo; questo punto rimane invariabilmente lo stesso, qualunque sia la distanza più lunga o più corta, in cui l' oggetto si trovi; perciò la distanza non è per lui una percezione *primitiva* della vista, ma *acquisita* con l' uso degli altri sensi e con l'esercizio delle altre facoltà.

Condillac (2) adotta questo parere e si serve per dichiarare la sua mente dell' esempio del bastone. Se la mano, egli dice, tenendo l'estremità di un bastone toccasse con l' altra estremità un oggetto, non potrebbe riconoscerne la distanza, se prima non si facesse a percorrere tutti i punti della lunghezza del bastone medesimo. Ora il raggio inviato dall' oggetto è per l' occhio quello che è il bastone per la mano; perciò come la mano toccando una estremità del bastone non può riconoscere la distanza dell' oggetto, così nemmeno può riconoscerla la vista, ricevendo l' impressione della estremità del raggio luminoso. Egli poi crede che il tatto della distanza ci istruisca.

I fautori di questa dottrina mettono avanti l' esempio de' bambini che non ammaestrati dal tatto, tentano toccare il lume della candela come vicino mentre è lontano; e quello del cieco nato di Chezelden, che ricevuta la vista all' età di 14 anni, vide gli oggetti contigui all' occhio, e non fu senza il soccorso del tatto che cominciò a giudicar rettamente della distanza (3).

109. *Sentenza contraria di Gall e di Galluppi.* Il dottor Gall (4) rimprovera i filosofi, che hanno levato alla vista la funzione di percepire la distanza per accordarla al tatto. Egli reca l' esempio di molti animali, che appena nati, misurano con esattezza la loro distanza dalla madre, dal grano e simili. Soggiunge che Chezelden era inteso a magnificare il tatto, che in tanti altri casi simili non sonosi avverati i fenomeni da lui descritti e che alla fin fine, un caso patologico non può servire di regola per lo stato normale delle funzioni de' sensi.

(1) *Saggio di una nuova teoria su la visione*, sez. 2.
(2) *Traité des sensations*, p. 2, ch. VIII, e p. 3, ch. III.
(3) V. *Le transazioni filosofiche*, an. 1728. — Un fatto simile osservò Grant, V. *Gazette littéraire de l'Europe*, 31 mars 1764.
(4) *Anatomie et physiol. du système nerveux*, v. 1, p. 198. — Tedeschi, *Elementi di filosofia*, part. 1, cap. 5.

Galluppi (1) attacca l'osservazione di Berkeley, ed il paragone di Condillac, dicendo non esser vero che l'occhio riceva l'azione della sola estremità del raggio, bensì percepire tutte le parti dello stesso; e però come la mano percorrendo lungo un bastone arriva a percepire la distanza di un termine all'altro, così egualmente l'occhio percorrendo tutte le parti di un raggio luminoso, venire al conoscimento della distanza.

110. *Nostra sentenza.* A me pare che molte quistioni filosofiche si troncherebbero se si togliessero gli equivoci. Due cose diverse sono per percepire la distanza, e percepire la distanza esattamente. Io convengo che con la vista si percepisce la distanza sebbene non sempre esattamente; e che primitivamente il tatto molte di queste illusioni corregga. Nè mi va a sangue la ragione che arreca Galluppi per provare che l'occhio percepisce la distanza. Non intende egli certamente provare che noi cogli occhi percepiamo in un modo qualunque la distanza, perchè così ci proverebbe una cosa altronde evidente. Ma egli vuol provare che noi computiamo la distanza cogli occhi, perchè l'occhio riceve successivamente l'impressione di tutte le molecole del raggio luminoso. Or questo suo argomento prova troppo, e se fosse vero ne dovrebbero venire le seguenti conseguenze: 1.° la vista percepisce la distanza perchè riceve le successive molecole del raggio luminoso; dunque essa deve rivelarci sempre esattamente la distanza, mentre così non è; 2.° l'oggetto luminoso o illuminato invia all'occhio sempre nuove molecole; dunque la distanza per noi si deve aumentare, quanto più si guarda, perchè più molecole c'invia, lo che è contro l'esperienza. Queste consegnenze smentite dall'esperienza fanno vedere la falsità della ragione messa avanti da Galluppi.

Io adunque risguardo come un fatto primitivo che l'occhio percepisce la distanza, sebbene spesso c'inganni circa la reale distanza de' corpi; e che in origine il tatto molti di questi errori corregga.

111. *Se i colori, i suoni e simili qualità siano ne' corpi.* Non vi è nessuna contesa tra' filosofi circa i sensi che ci danno le sensazioni degli odori, suoni, sapori, colori, caldo e freddo. Qui però devesi definire ciò che viene dai corpi, e ciò ch'è propria modificazione dell'io.

Nella oscurità i corpi non ci presentano alcun *colore*, quindi par che nei medesimi non si trovino i colori. Hanno però essi una disposizione a riflettere o assorbire la luce, che da sette raggi variamente refrangibili è composta (§ 102). Se vi ha un oggetto che tutti i raggi trasmette, ci desterà quella sensazione che noi chiamiamo *bianco*; se tutti li assorbisce un'altra maniera di essere, che si appella *nero*. Allorchè poi s'imbeve di alcuni, riflettendone

(1) *Saggio filosofico*, v. 2, cap. 5. — *Lezioni di fil.*, t. 4, l. 80.

taluni altri, la sensazione da noi ricevuta s' indica col nome di *rosso*, *arancio* o altro, secondo l'indole dei raggi luminosi, che quel corpo riflette ed assorbisce. Da ciò voi vedete, che nei corpi non ritrovansi i colori, ma solo un' attezza a riflettere o assorbire alcuni raggi; e quelli che a noi giungono ci destano una modificazione, che col nome di un colore o di un altro indichiamo.

Lo stesso dite de' *suoni*. Se si desta un movimento di vibrazione nelle parti di un corpo elastico, verbigrazia, di una campana, questo moto è comunicato all' aria circostante; le ondulazioni di essa scuotono la membrana del timpano; questa comunica il moto agli ossicini, che sono il *martello*, l' *incudine*, il *lenticolare* e la *staffa*; poi questi all' umore aqueo in cui nuota il nervo acustico, e l' anima ha la sensazione del suono.

È facile applicare lo stesso discorso ai *sapori* ed agli *odori*: le particelle di un corpo, le quali scioglionsi nella bocca, solleticano le papille nervose, le quali ci danno la sensazione del *sapore*; e le particelle sottilissime staccate da' medesimi corpi, scuotendo la membrana pituitaria, destano quella dell' *odore*. Laonde ben vi accorgete, che i corpi non hanno odori nè sapori, ma solo un' attitudine a solleticare con le loro particelle l' odorato ed il gusto.

Finalmente, riguardo al caldo ed al freddo devesi distinguere tra *caldo* e *calorico*. Esiste nei corpi un fluido detto calorico che è sparso inegualmente ne' corpi e tende all' equilibrio. Se toccando un corpo, la quantità del tuo calorico è maggiore, gliene comunicherai una parte, e sentirai una sensazione che chiamerai di *freddo*; se poi la quantità che il tuo corpo ne contiene è minore, egli te ne trasmette una porzione, e riceverai quella di *caldo*. Così il *caldo* ed il *freddo* non esistono nei corpi, ma sono una maniera onde veniamo affetti dai medesimi, a norma dello stato in cui ci troviamo riguardo al calorico. Tanto è ciò vero, che se caverai una mano dall' acqua calda ed un' altra dal ghiaccio, e poi con tutte due toccherai un corpo di mezzana temperatura, con la prima ti sembrerà freddo e caldo con la seconda. In somma il caldo ed il freddo sono nostre sensazioni, e però nei corpi altro non si trova se non il calorico che è la causa di tali modificazioni.

112. *Differenze che passano tra le qualità primarie e secondarie dei corpi*. Appresso aver fatto conoscere le proprietà che appartengono agli esseri diversi dall' io, cade a sesto di confrontarle tra loro. Sin dalla più alta antichità si fece distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie de' corpi: appartenevano alla prima classe l' estensione, l' inerzia, la divisibilità, l' impenetrabilità, la figura, il moto o riposo, cioè la mobilità, la durezza, la mollezza e la fluidità; alla seconda i colori, i sapori, gli odori, i suoni, il caldo, il freddo. La filosofia peripatetica abolì questa distinzione, che fu rinnovellata da Cartesio e Locke, per essere di nuovo abolita da Berkeley ed Hume. Gli scozzesi, Reid e Stewart, ne rivendicarono i

dritti, e questi vengono oggi attaccati da Galluppi. Io stabilisco su questo articolo, che noi non conosciamo cosa sono i corpi in sè stessi, e quanto alla loro natura, ma soltanto riguardo alle loro qualità; che queste non sono se non l'espressione dei rapporti, che i corpi hanno coi nostri sensi e le nostre facoltà. Intanto la ragione umana diversamente ravvisa le qualità primarie e le secondarie. Le prime sono generali, e risguardansi come assolutamente necessarie, dicono Locke (1) e Cousin (2), nel senso che non puossi concepire alcun corpo per quanto sia piccolo, il quale ne sia privo; le seconde però sono particolari, e perciò mancar possono e variare, potendo un corpo senza lasciar di essere tale perdere il suo sapore, odore, colore e simili. Di quelle, dicono Cartesio (3) e Reid (4), abbiamo per mezzo dei nostri sensi, una nozione diretta e distinta; di queste però ne abbiamo una nozione relativa, e perciò oscura; e non sono pel nostro spirito che le cause ignote di talune sensazioni, di cui abbiamo coscienza. Ridotta a questi termini la distinzione tra le qualità prime e le seconde, sembra non potersi mettere in dubbio.

Royer-Collard (5) crede che il novero delle qualità prime dei corpi possa ridursi a maggior semplicità. Infatti, e' dice, la figura è una modificazione dell'estensione; la solidità, l'impenetrabilità, la resistenza sono una sola e medesima cosa; la durezza, la mollezza, la fluidità, sono modificazioni della solidità e suoi diversi gradi; il ruvido ed il pulito delle superficie non esprimono che le sensazioni attaccate a certe percezioni della solidità: le qualità prime dunque possono essere generalizzate, per così dire, in estensione e solidità.

Qualunque sia però la differenza che corre tra le qualità prime e le seconde, lo spirito le risguarda tutte come riunite nel corpo, di sorta che il corpo non è per lui, che un essere esteso, divisibile, figurato, di tal forma, colore, sapore e simili.

CAPITOLO TERZO

DELLE IDEE IN GENERALE

113. *Cosa deve intendersi per idea.* Le idee sono per l'intendimento ciò che gli effetti rapporto alla loro cagione. La parola *idea* viene dal greco ἰδέα che vale immagine. Il di lei senso è stato variamente assegnato. In un senso estesissimo vale tutto ciò di cui si

(1) *Ess. sur l'entend. hum.*, l. 2, ch. VIII.
(2) *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon XXI.
(3) *Principia*, pars 1, § 66 e 70.
(4) *Ess. sur les facultés actives de l'homme*, ess. II, ch. XXII.
(5) *Oeuvres de Th. Reid.*, t. 3, pag. 426 e seg.

occupa l' anima allorchè pensa (§ 16); in un senso più ristretto, vi si racchiudono gli atti soli dell' intendimento togliendo le operazioni del desiderio e della volontà; in un senso ristrettissimo si tolgono via le sensazioni e le ricordanze, conservando le idee astratte e generali. Il significato ristrettissimo si avvicina al concetto platonico. L' idea secondo questo filosofo (1) è qualche cosa per sè stessa. Nell' essere supremo è l' archetipo, la ragion prima ed assoluta delle cose tutte: essa si partecipa alle cose ed alla mente umana; le cose ne partecipano per essere, la mente per conoscerle. Ciò che vi ha d' individuale nelle cose è in una fluttuazione continua; e non può essere oggetto di scienza. Ma l' idea, la quale è eterna ed invariabile, può sola essere l' oggetto della scienza o della cognizione razionale. Noi adotteremo la parola idea nel significato ristretto come rappresentante i prodotti dell' intendimento; determinandola con aggiunti speciali, qualora dovrà indicare una specie particolare di atti dell' intendimento, che non si vogliono confondere con altri.

114. *Se l' idea abbia una entità distinta dalla mente e dalle cose.* Ma pria d' ogni altro bisogna esaminare se l' idea abbia un' entità propria e distinta dall' intendimento in cui si appalesa. Platone col nome stesso d' idee, e gli scolastici sotto quello di *forme* o *specie intelligibili* ammisero le idee come entità reali fuori dello spirito. Ne' tempi moderni Mallebranche (2) diede molta celebrità a questa dottrina. Per lui l' idea è ciò che immediatamente è presente alla mente, o ciò che alla stessa è prossimo, allorchè percepisce qualche oggetto; ed è distinta dalla percezione o modificazione della mente. Sostenne poi che l' anima non ha bisogno d' idee per percepire le cose che sono in sè; ma solo per percepire le cose che sono fuori di sè, siano corporee siano spirituali. Egli per fondare la necessità di tali idee, partiva da un principio, che allora era comunemente ricevuto, cioè che l' anima non può uscir da sè e percepire le cose stesse; quindi si metteva in rapporto con le idee; ed in ciò aveva molti compagni. Egli poi seguendo questi princìpi, ricerca donde vengono nell' anima tali idee e sostiene che non derivano dalle cose stesse, nè possono essere prodotte dall' anima; non sono impresse da Dio nella stessa al momento della creazione, nè da Dio prodotte quante volte essa ne ha bisogno; che non può vederle nella considerazione delle proprie perfezioni; ma che essendo congiunta intimamente con l' ente supremo, il quale include tutte le perfezioni delle creature; perciò le vede in lui. Ecco la celebre visione in Dio. L' anima vede nell' essere supremo tutte le verità, tutte le cose, ed anche i corpi. L' essere supremo lo vede senza bisogno d' idee.

(1) V. Cousin, *Nouveaux fragmens*, *Platon, langue de la théorie des idées*, p. 161.
(2) *Recherche de la vérité*, liv. 3, 2 part., ch. 1.

115. *Opposi[illegible] di Arnaldo, e nostro parere.* Mallebranche ebbe un forte nem[illegible]o Antonio Arnaldo (1) dottore della Sorbona; il quale fece riflettere che non esiste questa entità intermedia tra la modificazione dell' anima e l'oggetto, ma che la stessa modificazione come riferita all' oggetto si chiamava *idea*, come riferita all' anima che lo percepiva si chiamava *percezione*. Egli mostrò ancora che quella opinione era figlia del pregiudizio di spiegare gli atti dell' intelligenza per mezzo de' sensi e segnatamente della vista; e però come per aver la sensazione vi ha bisogno la presenza dell' oggetto che agisce, e per la visione la discrezione dell' immagine; così per le operazioni della intelligenza si credea necessaria l' idea. A' nostri giorni gli scozzesi Reid (2) e Stewart (3) hanno rinnovato questa discussione per sostenere la percezione immediata de' corpi contro Locke, Porterfield ed altri, che volevano da noi percepirsi solo le idee de' corpi e non i corpi: ed hanno, come Arnaldo, ripetuto che quella dottrina era fondata sul pregiudizio di assimilare le operazioni dello spirito alle operazioni meccaniche de' corpi ed alle operazioni della vista.

Noi, seguendo Arnaldo e gli scozzesi, neghiamo che le idee sieno entità intermedie tra gli oggetti e lo spirito, perchè nessuna necessità troviamo di ammettere tali entità. E sosteniamo, che trattandosi di oggetti sensibili lo spirito li percepisce immediatamente, e trattandosi di altri concepimenti diversi dagli oggetti sensibili, non sono altro che pure modificazioni dello spirito e niente più; le quali talvolta rappresentano oggetti reali e talvolta verità astratte, o enti creati dalla nostra mente. Rifletto intanto che spesso a questi concepimenti si unisce un' immagine, un fantasma, come quando concepisco, p. e., un triangolo e vi ragiono di sopra e ne ricerco le proprietà. Allora però questo fantasma non è una entità intermedia, ma la modificazione dello stesso spirito che porta il concetto di estensione; ossia all' esercizio dell' intelletto si unisce quello dell' immaginazione (4).

116. *La dottrina di Mallebranche rinnovata da Gioberti.* La opinione del p. Mallebranche oggi è stata con molto calore resuscitata da Vincenzo Gioberti (5), il quale ha definito l' idea l'oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntavi una relazione con la mente umana. Egli ha poi insegnato che la prima idea è quella del primo essere; che in lui vediamo tutte le cose; anzi aggiunge che in lui vediamo ancora l' atto creativo delle cose. Qui facilmente si comprende che l' idea anche presa nel senso ristrettissimo non è l' oggetto della cognizione razionale, ma la cognizio-

(1) *De veris et falsis ideis.*
(2) *Ess. sur les fac. intellect. de l' hom.*, ch. XIV, e passim.
(3) *Phil. de l' esprit hum.*, ch. 1.
(4) V. *La logique ou art de penser*, part. 1, ch. 1.
(5) *Introduzione allo studio della filosofia*, tom. 2, cap. 3, e passim.

ne razionale stessa, rappresentativa di un oggetto; ossia ciò che la mente nostra pensa di tale oggetto. La confusione dell' idea di un oggetto con lo stesso oggetto è disastrosa nella scienza; ed è giusto metterci in guardia contro ogni dottrina, che tende a confonderli, lo che oggi va a genio di molti scrittori. Ecco come parla Gioberti (1) de' rapporti tra l' idea e l' oggetto. « L' idea si può considerare obbiettivamente o subbiettivamente. Obbiettivamente e platonicamente non è altro che la *cosa stessa* conosciuta in relazione col nostro conoscimento; subbiettivamente, e nel senso più volgare, è la percezione o l' intuito della cosa conosciuta. Ne' due casi il voler disgiungere l' idea dalla cosa è tanto assurdo, quanto il voler separare una relazione da' termini che la costituiscono. . . . Supporre adunque che l' idea sia un non so che di separabile dall' intuito o percezione della cosa, e *dalla cosa percepita o intuita*, è un presupposto combattuto dalla evidenza. » Noi conveniamo che l' idea suppone un termine cui si riferisce, il pensiere suppone l' oggetto pensato; ma l' oggetto pensato può essere reale o chimerico; e spetta alla ragione investigare se la data idea corrisponda alla realtà; altrimenti l' idea (l' intuito o percezione) di Dio che ha l' antropomorfita dovrebbe essere rispettata, come quella che ne ha il più perspicace cattolico. Forse sarà troppo minuta questa osservazione: ma la scienza non deve trascurare le minute osservazioni, quando vuol conservarsi lontana dalle ambiguità e dagli errori. Esaminare poi, se il primo essere sia la prima idea, e se nell' ente noi vediamo tutte le cose create, sarà materia della filosofia oggettiva.

117. *Con qual ordine debbano esser fatte le ricerche intorno alle idee.* Facendoci a trattare delle idee in generale, due ricerche naturalmente ci si parano dinanzi, cioè: 1.° cosa siano in sè stesse e quali la coscienza ce le presenta; 2.° se corrispondano ai loro oggetti, e perciò se legittimamente o no a tali oggetti sieno applicate. Chiara cosa è che prima bisogna conoscere tali idee, ed i loro attuali caratteri, e poi trattare della loro legittimità; ricerca che alla logica si appartiene.

Ma trattando delle idee, quali fenomeni dell' intendimento, vi sono ancora a farsi, come osserva Cousin (2), due ricerche di un ordine distinto: 1.° investigare per mezzo dell' osservazione interiore le idee che sono nell' intendimento umano sviluppato come oggi si trova, osservarne le somiglianze e le dissomiglianze, e classificarle; 2.° ritornare indietro e risalire alla loro origine. La seconda ricerca deve venire dopo la prima; tra perchè non si può ricercare l' origine di fenomeni che non si conoscono, ed ancora perchè movendo dalla ricerca della origine delle idee, si comincia

(1) *Errori filosofici di Rosmini*, lettera 7, 2 ediz. pag. 333.
(2) *Cours d' hist. de la phil.*, leçon XVI.

da una ricerca la più difficile e piena di oscurità. Conciossiachè noi non possiamo risalire con la memoria allo stato primitivo delle nostre idee, perchè di esso non conserviamo più ricordanza veruna. E però saremmo obbligati a cominciare da una ipotesi, la quale potrebbe rendere erroneo il risultamento di tutto il nostro travaglio.

118. *Classificazione delle idee.* Moltissime e svariate sono le idee che nella mente umana si trovano. Noi però possiamo ripartirle in alcune classi. Esse possono essere *composte* o *semplici*, *concrete* o *astratte*, *singolari* o *generali*, *contingenti* o *necessarie*. Si dice *composta*, allorchè resulta da più elementi, come quella di un *albero*, che contiene tronco, rami, fronde e simili; si chiama *semplice*, quando non resulta da più elementi, o quantunque resulti da più elementi, si riferisce ad un'altra più composta di cui essa fa parte: come il colore in un frutto, il tronco in un albero. Alcune idee della nostra mente sono *concrete* ed altre *astratte*; le prime rappresentano o un oggetto reale con le sue qualità o una qualità come unita al soggetto: così nella frase *parete bianco*, l'idea di *bianco* è concreta; le seconde rappresentano le qualità separate dal soggetto come *bianchezza*, *rossezza*, ec. Quelle indicanti un individuo, come il *sole*, si chiamano *singolari*, e quelle che indicano una classe di oggetti, vengono dette *generali*, come l'idea di *quadrupede*. Finalmente *contingenti*, chiamano i filosofi le idee che rappresentano una cosa di cui può supporsi la non esistenza, come un *uomo*, una *pianta*; e *necessarie* quelle che rappresentano cose di cui non può supporsi la non esistenza, come lo *spazio*, il *tempo*, *Dio*. La nostra mente può supporre la non esistenza di un corpo, ma non può concepire non esistente lo spazio capace di contenerlo; può supporsi la non esistenza di questo o di quell'essere creato, ma non mai quella del creatore.

Ora è facile spiegare tutte queste idee per mezzo delle facoltà da noi nella precedente sezione enumerate.

119. *Idee concrete.* Noi cominciamo dall'individuale e dal concreto. Supponiamo che io senta per la prima volta una sensazione, che appresso chiamerò *rosso*, un'altra di un certo *sapore*, una terza di un dato *odore*, ed una quarta di una tale *figura*. Riferendo queste mie modificazioni alla causa che me le cagiona, avrò l'idea composta di una cosa che ha quel dato colore, sapore, odore e figura. Supponiamo che io indichi questa idea con la parola *ciriegia*; siffatto nome è per me quello di questa ciriegia singolare, perchè io non ne conosco ancora altre; l'idea della ciriegia è per me quella di una cosa colorata, odorosa, saporosa, figurata. L'idea composta in questo modo formata, si dice *concreta*, e concrete ancora si chiamano le idee elementari, che entrano nella sua composizione o sintesi.

Se io non conosco la ciriegia che per i quattro effetti accennati, la sua esistenza rispetto a me non è composta che di que-

ste quattro idee; e relativamente alla mia maniera di conoscere essa è una cosa capace di destarmi queste quattro sensazioni, e niente più. Che se osserverò la ciriegia esser di *forma quasi sferica*, che ha un *osso*, e che *proviene da un piccolo fiore* e simili, io unirò tutte queste proprietà alle prime, la parola *ciriegia* le comprenderà tutte, e la mia idea sarà più composta, avvegnachè ancora singolare. Da questa diversità di elementi ammessi nella composizione delle idee nasce che la stessa parola non desta in tutti la stessa idea, e da ciò in gran parte, la diversità degli umani giudizi.

120. *Astrazione*. Appresso osservo un' altra cosa, la quale ha quasi le medesime qualità della precedente; mi dà le stesse sensazioni di *odore*, *colore*, *sapore*, *figura*, ma per molti riguardi ne differisce; perchè non ha la stessa figura precisa, non la medesima grossezza, grado di maturità e simili. Così dopo di averne successivamente osservato altre, che mi presentano taluni rapporti di somiglianza, ed altri di differenza, trascuro le differenze, e non considero tutte queste cose se non per quel che hanno di comune colla prima da me osservata, e pronunzio che anch' esse *sono ciriege*. Ed ecco che l' idea di *ciriegia* è divenuta generale, e non è più composta che di quei caratteri, i quali assolutamente convengono a tutte le ciriege. L' idea composta così formata chiamasi *astratta*, e l' atto della mente necessario per formarla *operazione di astrarre*: parola, come osserva Tracy, che procede dal verbo latino *abstrahere*, composto dall' altro *trahere* premessa la particella *ab*, quasi *trarre da*.... perchè nel caso nostro effettivamente da due o più idee individuali si trae tutto quello per cui si rassomigliano, rigettando ciò che le distingue, e se ne forma un' idea comune. Le facoltà che qui si esercitano sono l' attenzione che serve per astrarre (§ 13) ed il giudizio.

121. *Vari ordini di astrazioni*. Come ho formato l' idea concreta della ciriegia, e l' astratta ciriegia, compongo quella della *fragola* da principio concreta; medesimamente opero riguardo all' idea di *albicocca*; poi comparando le idee astratte, *ciriegia*, *fragola*, *albicocca*, *pesca* ed altre, dopo avere ritrovato che queste quantunque astratte hanno fra loro alcune somiglianze, ed alcune differenze, trascuro queste ultime, e riunendole per tutto quello che hanno di simile, creo l' idea più astratta, *frutto*.

Le idee generali (§ 118) sono formate per via di astrazione, ed entrano perciò nella classe delle idee astratte. Intanto siccome vi son vari ordini di astrazione, così nelle idee generali possono distinguersi ancora vari ordini, potendo un' idea esser portata a maggior generalità di un' altra.

È giusto qui il notare, che qualunque idea cambia allorchè si porta a maggior generalità, e perciò pare, che si dovrebbe cambiare il segno con cui si esprime. Infatti, io ho l' idea concre-

ta di *Pietro*; se poi comparando questo con altri, formo l'idea astratta *palermitano*, quindi quelle di *siciliano*, *europeo*, *uomo*, *animale*, *vivente*, *corpo*, *ente*, in ciascun grado di astrazione creo nuove parole per esprimere siffatte idee. Ma ciò non si è fatto in tutti i casi, poichè alcune volte maggior danno ne sarebbe venuto aumentando il numero delle parole, e perciò nessuna lingua, quanto ricca si sia, per ciascun grado di generalità, ha impiegato un termine particolare.

122. *Individui*, *specie*, *e generi*. Voi vi accorgete, che nella formazione delle idee noi cominciamo da quelle degli esseri reali, che con altro termine chiamansi *individui*, e poscia passiamo alle *classi* dei medesimi, le quali poi variano, a norma dei vari gradi di astrazione; e si distinguono in *specie* e *generi*. Ciò che hanno di comune più individui forma la *specie*, quello che di comune hanno più specie costituisce il *genere*, e così via via. Osservate però che un' idea può risguardarsi ad un' ora come genere e come specie; l'idea *albero* è genere riguardo a *pino*, *pioppo*, ma è specie riguardo a *vegetabile*. I filosofi ancora nell' assegnare il posto ad un' idea distinguono il *genere prossimo* e *genere remoto*, così il genere prossimo di *pino* è *albero*, ed il genere remoto sarebbe *vegetabile*. Chiamano poi *differenza specifica* ciò, per cui idee nel medesimo genere rinchiuse fra loro differiscono. Così la sensibilità ed il moto spontaneo distinguono gli *animali* dai *vegetabili* rinchiusi nel medesimo genere *vivente*.

123. *De' cinque universali delle scuole*. Adesso potete intendere i cinque universali, che ebbero tanta celebrità nelle scuole. Essi erano la *specie*, il *genere*, la *differenza*, il *proprio* e l' *accidente*. Già conoscete la specie ed il genere, i quali risguardano sempre cose, o reali o create dalla mente. La differenza, come abbiam detto, risguarda una qualità che distingue una specie. Il *proprio* non è una qualità prima e distintiva della cosa, ma da quella necessariamente deriva e l' accompagna; come è nel triangolo rettangolo, che ha per differenza l' angolo retto, la proprietà che il quadrato dell' ipotenusa sia uguale alla somma de' quadrati costruiti sopra i due cateti. Finalmente chiamano *accidente* o *accidente comune* quel modo che non è della essenza della cosa, ma concepito distintamente riferiscesi alla cosa, ed è capace di rappresentare tutte le cose in cui si trova questo modo: come prudente, rotondo e simili.

124. *Comprensione ed estensione delle idee*. Or siccome in ciascun grado di astrazione vi sono delle differenze che da noi si trascurano, perciò le idee che vanno formandosi differiscono fra loro in ciò, che ognuna più generale resulta da un minor numero di elementi, essendosene molti altri trascurati, e nel medesimo tempo si applica ad un maggior numero di oggetti. I filosofi chiamano *comprensione* il numero delle idee elementari da cui un' idea com-

posta resulta, ed *estensione* il numero degli oggetti cui si applica; perciò si dice, che: *quanto più si generalizza un' idea, cresce la sua estensione e diminuisce la comprensione; ed al contrario, rendendosi meno generale, nel mentre la comprensione si aumenta, minore va facendosi l' estensione.*

125. *Semplicità delle idee astratte.* Su questo principio fondati i filosofi hanno chiamato semplici le idee astratte; perchè passando dallo individuo alla specie, al genere, l' idea risultante contiene minor numero di elementi, cioè, si va semplificando. Così l' idea della specie dicesi più semplice di quella dell' individuo, quella del genere più semplice di quella della specie, e così successivamente; in somma tanto è più semplice un' idea quanto è più astratta. L' idea di *albero* è più semplice di quella di *pino*, quella di *vegetabile* più semplice di quella di *albero*, e così di seguito. La medesima osservazione si deve estendere alle idee delle qualità degli esseri (§ seg.).

Dalle dottrine spiegate ricavasi che errò Locke allorchè disse che le idee semplici son dovute immediatamente a' sensi ed alla coscienza; e che componendo queste formiamo le idee complesse. Imperocchè avviene tutto il contrario. I sensi e la coscienza niente ci danno che non sia complesso. Ed è lo spirito che con l' astrazione separa ciascuna della qualità degli oggetti da loro offertici, per contemplarle separatamente e formarne così idee semplici e distinte (1).

126. *Idee astratte delle qualità degli esseri.* Lo spirito umano non solamente astrae onde riunire gl' individui in classi, ma ancora per far la medesima cosa di ognuna delle loro qualità. La differenza, il proprio e l' accidente degli scolastici (§ 123), vi danno un' idea dell' astrazione delle qualità; ma vediamola più distintamente. Io ho formato, per esempio, l' idea individuale di *ciriegia*, ho chiamato *rosso* una delle sensazioni che mi desta, dicendo, che tal ciriegia è *rossa*, che mi cagiona cioè una sensazione detta *rosso*. Astraggo dalla ciriegia il rosso, che nella medesima avea prima considerato, e formo un' idea astratta *rossezza*, la quale è certamente particolare, perchè alla ciriegia relativa, ed è la rossezza della ciriegia.

Similmente la ciriegia mi offre un' *immagine piacevole*, e *mi desta un grato sapore;* esprimo queste relazioni con dire, che essa è *bella*, che è *buona*, e poi astraendo novellamente formo le idee *bellezza*, *bontà*. Tutte queste idee astratte non sono che relative all' idea particolare della ciriegia, e come tali particolari ancor esse. Si vede perciò che si possono dare idee astratte senza essere generali.

127. *Come si portino a maggior generalità.* Quando poi vedo

(1) V. Reid, *Essai sur les fac. de l' esprit hum.*, ess. VI, cap. III. — Cousin, *Cours de l' hist. de la phil.*, leçon XX.

cose simili alla ciriegia finora contemplata, e rendo generale l' idea *ciriegia*, allora le parole *rossa*, *bella*, *buona*; *rosso*, *piacere*, *bene*; *rossezza*, *bellezza*, *bontà*, sebbene sieno restate le medesime, pure non esprimono le relazioni di quella prima ciriegia con me, bensì le relazioni, gli effetti e le qualità delle *ciriege* in generale, e tutte queste sono ridotte universali anche esse quantunque non tanto quanto possono esserlo. Infatti, dopo aver formato l' idea della *ciriegia* e le sue annesse, formo quella della *fragola* da principio concreta e particolare, e poi generale. Le *fragole* sono per me *rosse*, *belle*, *buone*, ma non come le *ciriege*; e se il mio spirito in vece di dare nomi propri e particolari alle relazioni che scorge tra queste fragole e sè, applica loro quelli che ha già dati alle relazioni delle ciriege, chiara cosa è che ciò non potrà farlo, se non levando dalle une e dalle altre le circostanze, per cui differenziano, e conservando le sole comuni. Per conseguenza ogni volta che io riduco a maggior generalità un nome, cioè a dire, che lo estendo ad un maggior numero di cose, tolgo molte idee che in sè conteneva, e così vien fatto più ristretto; e però quanto più generale diventa un' idea appartiene ad un gran numero di cose, ma nel tempo stesso è più piccola parte di ciascheduna di esse. Noi questo fenomeno l' abbiamo sopra spiegato (§ 124), ed applicandolo al caso attuale, la parola *rosso* la quale prima non esprimeva, che la maniera di esser rosso della ciriegia, ed appresso alle ciriege in generale, poi di queste e delle fragole; diviene a poco a poco l' espressione di ciò che tutti i corpi rossi hanno di comune. Similmente la parola *buono*, la quale da principio non indicava che la maniera di esser buono della ciriegia in particolare, poi della ciriegia in generale, quindi di questa e della fragola; diviene successivamente il simbolo di tutto quanto le cose possono farci di bene, di qualunque natura esso sia; ed egualmente la parola *bontà* si applica a qualunque cosa recaci del bene; perciò si dice la *bontà* di *un frutto*, di *un abito*, di *una camera*, di *un uomo*, di *Dio*, e così successivamente.

128. *Idee astratte e generali formate senza il confronto di più individui.* Non è da credere però che per formare le idee astratte e generali sia sempre necessario muovere dal confronto di più esseri. Imperocchè un essere solo od una qualità in un solo individuo ravvisata può darci l' occasione di formare idee astratte ed anche generali. Io ho descritto sur una carta un triangolo equilatero: se considero il luogo ov' esso è con tutti gli accidenti che lo determinano, avrò l' idea di un solo triangolo. Ma se distacco il mio intelletto da tutte queste circostanze particolari, e mi applico solamente a pensare che esso è una figura terminata da tre linee uguali, l' idea che io me ne formerò sarà idonea a rappresentarmi ogni sorta di triangoli equilateri. Che se io passo avanti nè più fermandomi a questa uguaglianza di linee, considero solamente che

esso è una figura terminata da tre linee rette, formo un'idea che può rappresentare ogni sorta di triangoli. Se poi non pensando al numero delle linee, solamente considero che esso è una superficie piana terminata da linee rette, verrò a rappresentare ogni figura rettilinea, e così via via.

Similmente rifletto che io penso, cioè che sono io che penso: nell'idea che ho di me pensante, posso considerare una cosa pensante senza considerare, che quella sono io, quantunque in me io e quel che pensa sieno una cosa medesima. Onde l'idea che io concepirò di una persona che pensa, potrà rappresentare non solamente me, ma eziandio tutte le altre persone che pensano (1).

Questa astrazione fatta sopra un solo oggetto particolare e concreto vien chiamata *astrazione immediata* e non *comparativa*. Per mezzo dell'astrazione non comparativa Cousin ha spiegato la formazione de' princìpi assoluti e necessari. Osservo, e' dice, p. e. due oggetti e due oggetti. Qui vi sono due parti, una variabile e l'altra invariabile; gli oggetti possono essere uomini, piante, animali; ma il rapporto è sempre lo stesso invariabile ed assoluto. Lo spirito astrae la parte assoluta e dice: *due e due fanno quattro*. Con lo stesso metodo spiega ancora i princìpi: *il tutto è maggiore della sua parte*, *ogni qualità suppone l'essere*, *ogni fenomeno deve avere la sua causa* e simili (2).

129. *Idee generali formate combinando altre idee astratte*. Finalmente bisogna far menzione di un altro modo che tiene lo spirito nella formazione delle idee generali. Egli compone varie idee precedentemente ottenute per via di astrazione, formando de' modelli o archetipi che vagliono a rappresentare tutta una specie. Così p. e. lo spirito per astrazione si ha formato le idee di linea retta, di angolo, di superficie piana e simili. Poi combinando quattro linee rette uguali formanti una figura con gli angoli retti, genera l'idea di quadrato; riunendo sei quadrati eguali che chiudono lo spazio forma l'idea del cubo; combinando una figura di mille lati forma il chiliogono, e così via discorrendo. Tali idee sono generali, e costituiscono ciascuna una specie di figure di cui si possono rigorosamente dimostrare le proprietà, partendo dalle supposizioni convenute nella loro formazione.

130. *Rapporti tra l'idea e la semplice apprensione*. Dall'esame delle operazioni dell'anima nella formazione delle idee sorge, che essa mette in esercizio tutte le facoltà intellettive, la sensibilità, l'attenzione, il giudizio e simili. Possiamo ora comparare l'idea con la semplice apprensione. Gli antichi distinguevano tre operazioni della mente, cioè, semplice apprensione, giudizio e raziocinio. Voi

(1) V. *La logique*, part. I, ch. V.

(2) *Frammenti filosofici*, v. 2, programma pel 1818, pag. 87 e seg.— *Cours de l'hist. de la phil.*, leç. XIX.

conoscete la seconda e la terza; per *semplice apprensione* intendevano l'atto per cui lo spirito concepisce una cosa senza profferire giudizio sulla stessa; ed alcuni filosofi hanno scambiato l'idea con la semplice apprensione, dicendo che l'idea non contiene alcun giudizio. Ma ciò è erroneo; l'idea o semplice apprensione si chiama così, relativamente ad altri giudizi e raziocini che possono formarsi con la stessa e sulla stessa; ma essa non esclude il giudizio, anzi lo involve come abbiamo veduto. Le idee di luna, di esagono e simili abbracciano giudizi e possono servire di termini per formarne di nuovi.

131. *Sentenze de' filosofi su gli universali.* Pria di conchiudere questo articolo, dicevol cosa mi sembra trattenervi per poco sulle contese insorte tra' filosofi circa la natura delle idee generali. Platone (§ 103) insegnò che le idee ossia archetipi delle cose furono ab eterno nell'essere supremo, e vennero partecipate alle cose ed alla mente; così l'*umanità* che è il modello, secondo il quale sono formati tutti gli uomini, esiste sin da tutta la eternità. Aristotele rigettò queste idee eterne, e pose l'umanità negli uomini, l'animalità negli animali ec., e chiamò l'umanità la *forma* degli uomini, l'animalità degli animali e simili. Zenone non approvò nè le idee di Platone, nè le forme di Aristotele: l'umanità, diceva, è un aspetto sotto cui consideriamo tutti gli individui chiamati uomini, e l'animalità quello sotto cui si risguardano gli esseri chiamati animali; ed un aspetto del nostro spirito non esiste da tutta l'eternità; come neppure si trova negli esseri che sono fuori di noi. Le forme di Aristotele prevalsero nel medio evo (§ 114).

Allorchè Ruscellino conobbe l'opinione di Zenone, l'abbracciò con ardore, anzi arrivò a dire, che gli universali altro non erano, che *parole*, *nomi* o *denominazioni*. Una tale opinione ebbe seguaci fanatici, e nemici più fanatici ancora. Gli uni furon detti *nominali*, gli altri *realisti*. Taluni si misero tra mezzo di loro, e sostennero che gli universali esistono in noi e sono *concetti* della nostra mente, e perciò furon detti *concettualisti*. Le loro altercazioni talvolta accanite sino allo spargimento del sangue, durarono per più di tre secoli. Tanto può lo spirito di contesa anche nelle discipline filosofiche! (1).

132. *Nostro parere su gli universali.* Questa contesa si è rinnovata nella filosofia moderna. Il p. Frassen è stato realista; Hobbes, Berkeley ed Hume sono stati nominali; Locke ed altri si sono accostati al concettualismo. Non è d'uopo trattenerci lungo tempo su questo soggetto; conciossiachè avendo compreso il modo, in cui lo spirito procede nella formazione delle idee universali, facil cosa è intendere che al di fuori non esistono se non individui, ne' quali esistono realmente quelle proprietà generiche o specifiche, che li

(1) V. Laromiguière, *leçons de phil.*, leçon XI.

costituiscono tali e non altri; sebbene queste proprietà sieno dalla nostra mente separate dalle altre, per formarne la loro *essenza nominale*. Chi dice co' nominali che le idee generali sono puri nomi, riduce a giuoco di parole tutte le scienze, non essendo queste fondate che sopra idee generali, e forma degli uomini che parlano tanti pappagalli (1).

Non posso però accordarmi col Cousin (2), il quale inteso a conciliare il *realismo* col *nominalismo* sostiene, che le idee generali collettive, come quelle di *libro*, *rosa* ec. sono puri nomi, ed in ciò si accorda co' nominali; e dall' altra parte vuole che le idee astratte di *spazio*, *tempo* ec. corrispondono a realtà esistenti al di fuori, e qui si uniforma coi realisti. Imperocchè lasciamo stare che le idee generali delle specie e de' generi non sono collettive, perchè non esprimono collezioni di esseri, ma le qualità comuni che trovansi in tutti gli esseri simili; poi concedendo la prima cosa ai nominali distrugge l' umana scienza, e concedendo la seconda ai realisti decide la quistione della reale esistenza dello spazio e del tempo, che finora è oggetto di discussione pe' filosofi.

CAPITOLO QUARTO

DELLE IDEE DI SOSTANZA, DI UNITA', D' IDENTITA' PERSONALE, DI CAUSA, DI SPAZIO E TEMPO E DELL' INFINITO

Da quello che nel precedente capitolo abbiamo esposto ricavasi, che noi cominciamo dalle idee individuali, compariamo queste per formarne le specie, i generi, e così gradatamente sollevarci dal particolare al generale; lo stesso abbiamo fatto riguardo alle qualità, e ne abbiamo formato idee astratte, che da principio particolari, poi son divenute ancora semplici e generali. I sensi adunque e la coscienza ci hanno fornito alcuni primitivi materiali, e il nostro spirito per mezzo della comparazione, della astrazione e della composizione, ha creato una moltitudine d' idee che si trovano nell' intendimento; e noi, seguendo attentamente l' uomo in queste delicate operazioni, abbiamo spiegato una parte importantissima della umana intelligenza. Sonvi però alcune idee essenziali alla mente umana, come quelle di sostanza, di unità, di identità e simili, delle quali non abbiamo finora fatto parola. Quali ne sono i caratteri e come nascono nell' anima?

133. *Idea di sostanza*. Esiste nella mente umana la idea di

(1) V. Reid, *Ess. sur. les facul. int.*, ess. v, ch. 6. — Galluppi, *Lez. di log. e met.*, vol. 1, l. xx.
(2) *Hist. de la phil.*, l. xx.

sostanza e di *accidente*; l' idea di sostanza *prima* ed *increata*, di sostanze *seconde* e *create*. I dizionari di tutte le lingue hanno i nomi sostantivi ed i nomi aggettivi o qualificativi. Crediamo tutti che i corpi sono sostanze fornite di qualità fisiche e materiali, e che le anime umane sono sostanze fornite di qualità che diconsi facoltà. Gli scolastici definirono la sostanza: *ens quod per se subsistit et sub stinet accidentia*; Cartesio: *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum;* e Wolfio: *subjectum perdurabile et modificabile*. Or rientrando nella coscienza, scorgiamo che il nostro io è una cosa che sussiste per sè e sostiene le facoltà e gli atti (§ 87): che esiste in modo che non abbisogni di altro per esistere: che è un soggetto perdurevole e capace di modificazioni. Dunque l' io è una sostanza. Medesimamente deve discorrersi per gli oggetti esterni, i quali sono ancora sostanze. E però l' io ed il non-io sono realità e sostanze.

Or domandasi: come si formano queste idee e quali facoltà entrano in esercizio nella loro formazione? Certa cosa è che la coscienza ci presenta il fenomeno complesso dell' io sensiente, ricordante, volente, e simili. Con la coscienza siamo consapevoli degli atti, questi suppongono le facoltà, e le facoltà una cosa che ha questi poteri. Lo spirito mette da parte le qualità, le quali avevano un sostentacolo, e concepisce l' io separandolo dalle qualità che sosteneva. E però la sostanza personale separata dalle facoltà e dagli atti è concepimento della mente. Lo stesso dicesi della sostanza materiale. Nel fatto complesso della percezione, lo spirito separa da una parte le qualità sensibili, dall' altra la cosa che è la sostanza materiale. Tanto la sostanza spirituale che la materiale è quel *substratum* cui appartengono le qualità, e per le quali essa sostanza si manifesta.

Ma questo *substratum*, sostanza senza qualità, cosa è mai? sarebbe un errore grossolano il credere che materialmente sia la sostanza un sostegno o appoggio di qualche cosa. Wolfio confessa ingenuamente che da questo errore d' infanzia si liberò giudicando appresso un' allegoria il linguaggio di sostegno, e Romagnosi (1) chiama la sostanza metafora e prodotto di fabbrica intellettuale. Pare adunque che svaniscano tutte le sostanze e non rimangano altro che qualità. Per dileguare questi dubbi, bisogna distinguere sostanza individua, sostanza separata dalle qualità, e sostanza in genere. La sostanza individua è cosa reale, un non so che, *quid subsistens*; e nello spirito l' idea singolare di cosa che a lui si manifesta per mezzo delle sue qualità. La sostanza individua separata dalle qualità non esiste, ed è un mero concetto astratto della mente: e la idea di sostanza in generale che vale cosa, ente, realtà, è ancora

(1) *Suprema economia dell' umano sapere*, part. 2, § 25.

una astrazione; cioè quel che hanno di comune tutte le sostanze, vale a dire l'esistenza, l'entità.

Adesso siamo in caso di giudicare Locke, Condillac e Galluppi circa la idea di sostanza.

Locke e Condillac credono che noi non abbiamo l'idea di sostanza, ma solamente delle qualità. Io convengo che noi co' sensi non conosciamo della materia se non la collezione delle sue qualità, e con la coscienza non conosciamo dello spirito che la collezione delle sue operazioni; ma siamo tutti persuasi che tali qualità ed operazioni hanno un sostegno; nè perchè la sostanza si manifesta per mezzo delle sue qualità, sarà permesso confonderla colle medesime, o del tutto negarla. Imperocchè se si togliesse la sostanza, impossibile sarebbe la collezione stessa delle qualità. Il signor Royer-Collard ha perfettamente mostrato i differenti aspetti di questa impossibilità (1).

134. *La sostanza non è oggetto del senso e della coscienza.* Il barone Galluppi (2) ha sostenuto che con la coscienza si percepisca l'io pensante, ricordante, in somma l'io modificato, ossia la sostanza dell'io colle sue modificazioni, e del pari co' sensi la cosa estesa divisibile ec. ossia la sostanza corporea modificata; e però concede alla coscienza ed a'sensi la percezione immediata della sostanza e difende questa sua dottrina dagli attacchi di Tedeschi e Rosmini. A me pare che la sensazione sola altro non può darci che odori, suoni e simili. Quando però percepisco la cosa odorifera, sonora, estesa ec. non agisce la sola sensibilità, ma interviene ancora il giudizio; perchè vi sono due elementi, cioè, la cosa e la modificazione, di cui la seconda si afferma della prima. E poi se l'io dalla coscienza fosse percepito nella sua sostanza, si percepirebbe come sostanza spirituale: a che dunque tante quistioni sulla spiritualità dell'anima? A che tante quistioni se l'io è sostanza o fenomeno? Riguardo ai corpi poi, conviene Galluppi che siano aggregati di sostanze, perchè la sostanza è semplice; dunque, secondo i suoi principj, i sensi percepiscono il semplice; cosa evidentemente assurda. Laonde i sensi e la coscienza percepiscono le qualità, ma la sostanza è un concepimento della ragione. Alla ragione appartiene ancora il formare il principiò: *ogni qualità suppone l'essere.* Cousin (3) crede che essa arrivi a ciò astraendo immediatamente la parte assoluta dal fenomeno della cognizione della sostanza personale. Io credo che il principio, *ogni qualità suppone la sostanza*, è un principio identico; perchè l'idea di qualità involve quella della cosa che qualifica, altrimenti sarebbe e non sarebbe qualità.

(1) Vedi i frammenti di questo filosofo, *Oeuvres de Reid*, t. 4, p. 305. — Cousin, *Cours de l'hist*, t. 2, pag. 158 e seq.

(2) *Lezioni di fil.*, vol. 4, lez. 86.

(3) *Frammenti filosofici*, programma del 1818.

135. *Idea di unità*. Chiarita l'idea di sostanza passiamo a quella di unità. Noi tutti abbiamo idea dell' *uno* e del *più*. Così ho l' idea di un albero e di più alberi, di un sasso e di più sassi, e così via discorrendo. Ma questi esseri chiamati uni, sono essenzialmente composti. Egli è certo, dice Fenelon (1), che il più sottile atomo non può da noi concepirsi come veramente uno, perchè è necessario che abbia una figura, una lunghezza, larghezza e profondità, un di sopra ed un di sotto, un lato sinistro ed un lato destro; dunque tale atomo non è veramente uno, ma un multiplo. Dunque l' unità degli esseri corporei è unità impropria e si chiama di *composizione* o di *aggregazione*. L' *unità morale* che appartiene alle diverse corporazioni è ancora di questa natura. Ma esiste inoltre nella mente umana l' idea di unità propriamente detta ed indivisibile, e chiamata perciò *unità metafisica*. Come può aquistarla lo spirito? Con la riflessione su' fenomeni di coscienza. Infatti la coscienza mi attesta che lo stesso mio io, sente, conosce e vuole, nè vi abbia un elemento per sentire, un altro per conoscere ed un terzo per volere. Dunque la sostanza che in me pensa è unica senza composizione di parti, e perciò una in rigor di termini.

Or lo spirito umano per una legge di sua natura è disposto ad unificare la moltiplicità delle percezioni che riceve; quindi trasporta agli oggetti esterni il concetto di propria unità. E però agli oggetti individui che sono ne' tre regni della natura attribuisce il concetto di unità, trovandone un fondamento negli oggetti medesimi. Infatti i corpi inorganici resultano da più elementi aggregati dall' attrazione che si suppone raccolta nel centro di gravità; i corpi viventi da più organi che cospirano a produrre l' unico risultato, che è la vita.

L' idea della unità presa dall' io, ed applicata a' corpi esteriori, lo spirito in seguito l' astrae dal primo e da' secondi, e ne forma una idea astratta, dalle cui collezioni ne nascono i numeri, base della scienza delle quantità. L' idea della *pluralità* o numero viene dall' unire che fa lo spirito l' unità con sè stessa o sia dalla sintesi dell' unità con sè stessa, come il *due* vale *uno* più *uno*; tre vale *due* più *uno*, e così via via.

L' estensione, siccome resulta da parti situate le une accanto alle altre, perciò può risguardarsi come aggregato di più unità ed entrare nella categoria di numero; perciò si è chiamata quantità, ma *continua*, per distinguerla dalla *discreta*, e però le regole del calcolo delle quantità hanno potuto applicarsi alla scienza dell' estensione.

136. *Idea della identità personale*. Dalla idea di sostanza e di unità facil cosa è passare alla idea di *identità personale*. Ciascheduno

(1) *De l' existence de Dieu*, p. 1, l. LXI.

si crede identico a sè stesso; riflette a tutte le proprie operazioni e le rapporta a sè. Il concetto d'identità si estende ancora agli oggetti esterni, sieno persone sieno cose. Per portarsi il giudizio di identità, bisogna supporre la esistenza dello stesso essere in tempi successivi. Il fondamento su cui poggia il nostro giudizio si è la similitudine; ma questa non può esser perfetta per gli oggetti esterni. Un animale, un albero, una nave e simili, quantunque si dicano essere gli stessi di quelli altra volta veduti, pure hanno sofferto tali cambiamenti che forse nessuno degli elementi primitivi ne esiste; e però la identità che si attribuisce agli oggetti materiali è piuttosto una identità morale che fisica.

Vediamo però cosa sia identità personale, in che consiste e come se ne forma l'idea. La identità personale consiste nella permanenza dello stesso io unico conscio di sè e principio delle sue azioni. Per conoscersi bisogna supporre successione di modificazioni. Infatti suppongasi l'io modificato prima in A, poi in B. L'io modificato in B ricordasi che fu modificato in A. La modificazione A fu ma non è, la modificazione B è e non fu; ma l'io fu ed è lo stesso. Dunque gli elementi per conoscersi l'identità della persona sono gli atti di coscienza e di memoria; e sopra questi fondandosi lo spirito giunge a conoscerla. Dunque gli atti di coscienza e di memoria sono il mezzo di conoscere, la identità personale è la cosa conosciuta.

Giovanni Locke (1) ha insegnato, l'identità personale essere costituita dalla coscienza e dalla memoria, e tanto lungi estendersi, quanto si estendono queste due. Ma tale dottrina è erronea. Perchè così dimenticando un' azione passata, essa non appartiene più a me, nè io sono la stessa persona; e perciò uno può ad un' ora essere e non essere la stessa persona che ha fatto un' azione particolare. Un militare, dice Reid (2), ricevette alcune staffilate al collegio per aver danneggiato un giardino; indi prese una bandiera al nemico nella sua prima campagna, ed allora conservava memoria delle staffilate; poi divenne generale, e si rammentava della bandiera presa e non più delle staffilate. Pei principi di Locke colui che è stato staffilato alla scuola è lo stesso che ha preso la bandiera; colui che ha preso la bandiera è lo stesso che è divenuto generale Dunque, rigorosamente parlando, il generale è lo stesso del giovane punito al collegio: ma la coscienza del generale non risalendo sino alle staffilate che ha ricevuto, segue dalla dottrira di Locke, che il giovanetto ed il generale non potrebbero essere la stessa persona. Il generale è dunque nello stesso tempo, e non è la stessa persona, che ha ricevuto le staffilate alla scuola.

137. *Idea di causa e di effetto.* Applicando il fuoco alle legna,

(1) *Ess. sur l'entend.*, lib. 2, ch. XXVII.
(2) *Ess.* lib. III, ch. IV.

queste si tramutano in cenere; applicando il fuoco alla cera, questa si fonde. Ed in generale l'esperienza ci avverte che molti fenomeni in natura accadono per l'azione di un altro essere. Or noi chiamiamo *effetto* il fenomeno prodotto, e *causa* l'agente che con la sua azione lo produce. Così negli esempi addotti, la cenere è un effetto, la liquefazione della cera lo è parimente, ed il fuoco è la causa dell'uno e dell'altro fenomeno. Questa causa di cui abbiamo parlato dicesi *causa efficiente* per la ragione, che colla sua azione produce l'effetto. I filosofi noverano ancora altre specie di cause impropriamente dette; la *causa materiale* che somministra la materia per la produzione dello effetto, come le legna per la costruzione di una nave; la *causa strumentale*, come il pennello per fare un dipinto, e così via discorrendo.

La causa efficiente può essere *prossima* ed *immediata*, o *remota* e *mediata*; così l'ultimo rocchetto dell'orologio è la causa prossima ed immediata del movimento dell'indice che segna le ore, mentre l'elaterio della molla ne è la causa remota. Si distingue ancora la *causa libera* dalla *necessaria*, perchè quella può porre o non porre un effetto, e questa deve di necessità produrlo. Si distingue inoltre la *causa prima* dalle *cause seconde*; la causa prima è l'essere assoluto e necessario, cioè Iddio supremo creatore di tutte le cose; tutti gli esseri contingenti sono cause seconde. Nella morale e nel dritto è importante la distinzione tra causa *fisica* e *morale*. Si dice fisica quando direttamente e per sè pone l'atto che fa nascere l'effetto; si dice morale qualora non pone l'atto che fa nascere l'effetto, ma si comporta in modo riguardo all'effetto prodotto, che a lei è imputabile. Il sicario è la causa fisica dell'omicidio, il mandante ne è la causa morale.

138. *Assiomi sulla causalità.* Or non solamente noi abbiamo l'idea di causa efficiente, che è la causa propriamente detta, ma esiste ancora nel nostro spirito un principio detto di causalità per cui diciamo: *non vi ha effetto senza una causa.* E però dato un movimento, un cangiamento, un fenomeno qualunque, tosto si crede che è stato prodotto da una causa; e quantunque s'ignori qual sia questa causa, la sua natura, il suo modo di operare, certa cosa è che essa deve esistere. Su questo principio è fondata la curiosità degli uomini, che cercano la causa ad ogni fenomeno, e l'azione giuridica della società che interviene, tostochè si avvera qualche fenomeno che l'interessa. Ove si commetta un assassinio, un omicidio, un furto, o accada un fatto qualunque che viene sotto l'azione della legge, gli si suppone un autore, si suppone un assassino, un omicida, un ladro, e si fanno tutte le indagini per trovarlo; cose tutte che non sarebbero ragionevoli, se non vi fosse nello spirito la persuasione dell'esistenza di una causa dove un fenomeno comincia ad esistere.

Oltre al principio di causalità esistono ancora nella mente umana vari assiomi che esprimono i rapporti tra la causa e l'effetto.

1.° La *causa deve essere anteriore all'effetto*: e questa anteriorità può essere di *natura* e di *tempo*, come nel fuoco rapporto alla liquefazione della cera; o sola anteriorità di *natura*, come nel sole riguardo alla luce. 2.° *La causa deve contenere le perfezioni che sono nell'effetto; nè può esservi più nell'effetto che nella causa*: queste perfezioni poi possono trovarvisi nella stessa forma (*formaliter*) come il figlio nella madre, o *virtualmente* ed *eminentemente*, come si trovano in Dio tutte le perfezioni delle creature. 3.° *Nessuna cosa può essere causa di sè*; altrimenti sarebbe anteriore e posteriore a sè. 4.° *Due cose non possono essere vicendevolmente cause tra loro*; e ciò per la ragione medesima.

139. *I sensi ci danno la successione di due fenomeni*. Premesse queste idee si domanda: donde nasce nello spirito l'idea di causa e di effetto, donde il principio di causalità? I sensi spogliati di qualunque accessorio altro non ci danno se non due fenomeni, dei quali l'uno succede all'altro, la liquefazione della cera dopo l'applicazione del fuoco, il moto di una palla dopo l'urto di un'altra, e la loro successione costante o perpetua se si vuole. Hume ha messo fuori dubbio questa verità (1).

Ma l'idea che noi abbiamo di causa non è quella di due cose che si succedono, ma di due cose connesse per modo, che l'una produce l'altra. L'idea adunque di causa e di effetto non ci è data dai sensi, e molto meno il principio di causalità. Dunque deve essere un'operazione della ragione. Ma in quale occasione la ragione si forma l'idea di causa?

Convengono i filosofi, che i movimenti de' corpi esterni con la loro azione e reazione non possano dare occasione allo spirito di formarsi l'idea di causa, non presentandoci che fenomeni passivi. Vediamo adunque se questa occasione può lo spirito trovarla nei fenomeni di coscienza. Quantunque Giovanni Locke dica, che l'idea di causa ci possa provenire dai sensi o dalla riflessione, pure conviene che da principio colla riflessione si acquista, e precisamente per mezzo degli atti della volontà (2).

140. *Dottrina di Locke e di Maire-Biran*. Ecco l'andamento dello spirito nella formazione di questa idea, secondo le idee di Locke, egregiamente esposte da Maine-Biran (3). Io mi sforzo a muovere il braccio, e lo muovo. Quando si analizza attentamente questo fenomeno dello sforzo, che Maine-Biran considera come il tipo de' fenomeni della volontà, ecco ciò che somministra: 1.° la coscienza di un atto volontario; 2.° la coscienza di un movimento prodotto; 3.° un rapporto del movimento all'atto volontario. E qual è questo rapporto? Certamente non è questo un rapporto di

(1) *Ess.* VII.
(2) *Essai etc.*, liv. 2, ch. XXII.
(3) *Examen des leçons de Laromiguière*, ch. VII, p. 149-152.

semplice e sola successione. Quando tu ripeti lo sforzo, attribuisci con una perfetta persuasione l'atto del movimento, di cui hai coscienza, alla operazione volontaria anteriore di cui hai ancora coscienza. Posto infatti l'atto volontario si pone il moto, tolto si toglie, mutato si muta. Per noi adunque la volontà non è solamente un atto puro e senza efficacia, ma è un' energia produttrice; dimodochè noi in questo fenomeno formiamo l'idea di causa.

Osserva poi Maine-Biran e con lui Royer-Collard (1), che noi dopo aver attinto l'idea di causa nel sentimento della nostra attività volontaria e personale, la trasportiamo fuori di noi, la *proiettiamo* nel mondo esteriore per la virtù di una *naturale induzione*, e formiamo così le cause esteriori. Questa dottrina spiega assai chiaramente l'origine dell'idea di causa e di effetto. Quanto al principio di causalità, esso è un principio identico, esprimendo un rapporto tra due idee astratte e correlative. L' idea di effetto suppone quella di causa. Imperocchè effetto importa un fenomeno che non era e si produce; che perciò poteva essere e non essere; e se è, deve darsi la cagione per cui è. *Se vi è l' effetto, dev' esistere la causa*: principio necessario ed assoluto.

V. Cousin (2) si oppone a quella parte della dottrina di Maine Biran la quale dice che l'idea di causa attinta dalla coscienza, noi per una naturale induzione l'applichiamo agli oggetti esteriori; per la ragione che allora noi dovremmo risguardar le cause esteriori come cause viventi, volontarie e personali, mentre il genere umano non crede che sieno tali tutte le cause esteriori. Ma intorno a ciò puossi riflettere, che da principio l' uomo concepisce le cause esteriori come attive ed animate. Infatti i fanciulli ed i selvaggi concepiscono tali cause come se viventi fossero. Il fanciullo si rivolta contro la pietra che lo percuote, come essa avesse avuto la volontà di percuoterlo, ed il selvaggio personifica ed anima le cause de' fenomeni naturali. L' uomo adunque da principio crederà, che tutte le cause esteriori sieno attive ed animate. In seguito estendendo le sue cognizioni sopra gli esseri esteriori, distinguerà gli animali da' vegetabili e minerali, e risguarderà i primi come cause volontarie, e come cause meramente meccaniche i secondi.

Dal fin qui detto si conchiude che la prima occasione di formarsi l'idea di causa, lo spirito la trova nella coscienza, e che questa una volta formata l' applica agli oggetti esteriori. Ma il principio di causalità è un principio razionale ed identico nato all' occasione dei dati sensibili e di coscienza. Vengo adesso alle idee di spazio e di tempo.

141. *Caratteri dell' idea di spazio.* I corpi hanno parti situate

(1) *Oeuvres de Reid*, tom. 3 e 4.
(2) Vedi *Cours de l' hist.*, leçon XIX.

le une accanto alle altre, o sia sono forniti di estensione (§ 100). Questa dicesi *estensione solida* in opposizione alla estensione *matematica*, altrimenti detta *spazio puro*, in cui sono collocati i corpi. Tutti gli uomini hanno idea di uno spazio in cui i corpi esistono, e tutti distinguono i corpi dallo spazio che occupano; infatti ognuno distingue il tavolino dallo spazio in cui è contenuto. Oltre la idea degli spazi finiti e determinati, noi abbiamo ancora quella di uno spazio unico e che racchiude tutti gli spazi particolari. Confrontiamo la idea di questo spazio con quella di corpo.

Il corpo è impenetrabile e mobile, lo spazio penetrabile ed immobile. L' idea del corpo è contingente e relativa, potendo supporsene la non esistenza; ma se puossi supporre la non esistenza del corpo, quella dello spazio non puossi affatto concepire. Perchè quando anche supponiamo la distruzione di tutti i corpi, resterà nella mente la concezione di uno spazio, in cui potrebbero essere collocati i corpi, e però l' idea di spazio è assoluta e necessaria (§ 119). Inoltre l' idea di corpo contiene sempre un limite, e perciò ha una forma, una figura, mentre quella dello spazio non ha affatto limiti ed è scevra di qualunque forma o figura, come concezione pura della ragione.

142. *Genesi dell' idea di spazio.* Dopo avere determinato i caratteri dell' idea di spazio, in opposizione a quella di corpo, ricerchiamo come apparisce nella mente tale idea. Locke, Tracy, e tutti gli altri filosofi della scuola della sensazione, hanno sostenuto che questa idea si forma per via di astrazione. Kant sostiene che non può dirsi astratta; perchè non può staccarsi da alcun oggetto sensibile, non essendo in nessuno contenuta; che neppure può dirsi generale non essendovi che un solo spazio. Egli ammette il concetto di spazio come forma della sensibilità esterna (§ 85) esistente nello spirito *a priori*, anteriormente alla esperienza. Ma io non vedo perchè debba crearsi del concetto di spazio una forma preesistente nello spirito, potendo spiegarsi la genesi di questa idea alla occasione dell' estensione e della mobilità dei corpi. Ecco la spiegazione datane da Tracy (1).

Per arrivare dal punto di un corpo ad altri punti del medesimo è necessaria una certa quantità di movimento; così conosco da principio l' estensione del corpo, che poi acquisto ancora per mezzo della vista. Or tolgasi via questo corpo, sempre mi sarà necessaria la stessa quantità di moto, per andare dal luogo ov' era uno di quei punti materiali a quello ov' eran gli altri: dirò adunque che tra questi punti vi è la stessa *estensione*; colla differenza che la prima era solida ed *impenetrabile*, mentre questa è *penetrabile*; la prima oppone resistenza al moto, mentre posso muovermi nella seconda, senza incontrare resistenza. Considero

(1) *Idéol.*, part. 1, ch. IX.

allora l'estensione penetrabile, o lo *spazio* come il luogo in cui esistono i corpi; e siccome al di là del mondo attuale concepisco la possibilità di aggiungere altri corpi, senza mai esaurirsi lo spazio che li racchiude, perciò risguardo lo spazio come illimitato e senza figura. Io trovo plausibile questa spiegazione; nè devon muoverci i dubbi di Kant. Lo spazio trovasi nelle cose e contiene le cose: unico è lo spazio infinito, ma gli spazi finiti son molti; e perciò la parola spazio può ancora rappresentare un concetto generale.

143. *Idea di tempo e suoi caratteri*. L'idea di tempo, come quella di spazio, si trova nella mente umana. Dato un avvenimento qualunque lo collochiamo in un dato tempo, nella tale ora, giorno, settimana ed anno. Noi abbiamo la idea di un tempo finito: un'ora, un giorno formano una durata o un tempo di questa specie. Noi ancora abbiamo l'idea di un tempo senza principio nè fine, che chiamiamo *eternità*. Anzi nella nostra mente sono così distinte queste due idee, che mettiamo spesso in contrapposto il tempo con l'eternità, e consideriamo l'eternità come quella che tutti i tempi finiti assorbisce. Di questo tempo parlava Cicerone (1) allorchè diceva: « *Non enim si mundus nullus erat, saecula non erant. Saecula dico, non ea quae dierum noctiumque numero, annuis cursibus conficiuntur: nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse: sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas, quam nulla temporum circumscriptio metiebatur.* » Vediamo i caratteri di questa idea.

Di un avvenimento può supporsi la non esistenza, ma non così del tempo, il quale necessariamente esiste; laonde l'idea di tempo è come quella di spazio necessaria. Esso si considera ancora come illimitato ed inesauribile, ed è un puro concetto della ragione, scevro di qualunque sensibile rappresentazione.

144. *Per mezzo della successione de' suoi pensieri formasi lo spirito l'idea di tempo*. Kant formò del tempo una forma *a priori* immediata del senso interno, e mediata dello esterno (§ 85). Locke, inteso a dichiarare la generazione delle nostre idee, riconobbe, che l'idea di tempo si acquista per via della successione delle nostre idee; anzi alcune volte con quella medesima successione la confuse; ed alcuni filosofi perciò definirono la durata e il tempo, la successione de' nostri pensieri. In questo non vi ha esattezza; poichè se fosse così, essendo la successione delle nostre idee più o meno rapida, il tempo dovrebbe essere più o meno corto, non solo in apparenza ma in realtà. Inoltre nel sonno profondo nel quale non ci sovviene di aver avuto coscienza della successione delle nostre idee noi non duriamo più, come nessun' altra cosa è durata.

(1) L. 1, *de Nat. Deorum*, sect. 9.

L'orologio, dice Cousin, ha inutilmente camminato; perciò ha avuto torto, ed il sole come l'orologio avria dovuto arrestarsi.

Se però la successione delle idee non costituisce il tempo, è per mezzo della stessa che noi ci solleviamo all' idea di tempo, e lo misuriamo. Infatti io ho una sensazione, indi mi ricordo aver percepito tale sensazione, giudico che esisto, che esisteva, e che ho continuato nell' intervallo ad esistere. Dunque la coscienza della successione delle nostre modificazioni, come ci fa conoscere la nostra identità personale (§ 136), così ci fa conoscere la nostra durata; e però la successione delle nostre modificazioni è il mezzo per conoscere il tempo, ma non lo costituisce.

Si domanda: lo spirito può formarsi l' idea di tempo alla occasione della successione di avvenimenti esteriori? sì certamente. Imperocchè tali avvenimenti per entrare nello spirito devono diventare sue modificazioni; altronde non può ravvisarsi successione alcuna tra più avvenimenti esterni, senza che da noi si percepisse un primo, un secondo, un terzo, e così via discorrendo. Or tra più avvenimenti non potrebbe darsi un secondo, se non mi ricordassi del primo, nè terzo esisterebbe se non avessi memoria del secondo; perciò la successione degli avvenimenti si risolve in quella de' nostri pensieri. La durata nostra personale è dunque la prima che conosciamo, e ciò per mezzo della successione delle nostre idee. Anzi della medesima successione ci serviamo per misurarla come udirete.

145. *Come si misuri il tempo*. Avendoci formato l'idea di durata relativamente a noi, passiamo ad applicarla agli oggetti esteriori. Giudichiamo della durata de' medesimi dalla successione delle modificazioni che ci producono; per lo che essendo rapida la successione delle nostre idee il tempo corto ci sembra. Il tempo che scorre ne' piaceri ci sembra breve, perchè noi non calcoliamo la serie dei pensieri che si succedono; ed al contrario lungo ci sembra quello che passa nei dolori, perchè calcoliamo tutta la serie delle modificazioni che passano nella nostra mente.

Formata una volta l' idea di tempo per mezzo della successione de' nostri pensieri, la separiamo da noi e dagli oggetti esteriori per via di astrazione, e consideriamo il tempo come il luogo degli avvenimenti; anzi arriviamo a concepirlo come una cosa in realtà esistente, che con uniformità scorre, e i di cui istanti gli uni agli altri equabilmente succedono. Togliendo poi i limiti alla durata, concepiamo una durata che non ha principio nè fine, ed ecco il tempo infinito o la eternità.

La misura del tempo fatta per mezzo della successione delle nostre idee è sommamente variabile; ed importa per gli usi civili averne una certa ed invariabile. L' uomo ha misurato con esattezza la estensione materiale, e la estensione matematica o spazio puro; rapportandone rispettivamente le tre dimensioni a tre unità inva-

riabili della medesima specie, le quali dipendono tutte dalla lineare. Lo stesso si è fatto per la misura esatta del tempo. Si è considerato il moto equabile; cioè, quello in cui si descrivono spazi eguali in tempi eguali, e si è preso un elemento di tempo come misura. Il mobile che per la regolarità del suo movimento attirò primo gli sguardi, fu l'astro del giorno. Si divise in 24 parti dette ore, il tempo che scorre tra due levati o due tramonti di quest'astro, o meglio il tempo che scorre tra due passaggi del sole al medesimo punto del meridiano. I multipli e summultipli di questo tempo esprimono durate maggiori e minori; e delle macchine sonosi formate ne' movimenti delle quali si rappresentano. Ma questi non sono che strumenti per supplire la misura primitiva che è quella della successione delle nostre idee; strumenti che allorquando falliscono, lo spirito corregge, se ha avuto l'agio di attendere alla successione di quelle idee.

146. *Se lo spazio ed il tempo abbiano una realtà obbiettiva.* Si ricerca: lo spazio ed il tempo di cui ci siamo finora occupati hanno una realtà obbiettiva? Newton (1) avea detto: *Æternus est infinitus, omnipotens et omnisciens; idest durat ab aeterno et in aeternum, et adest ab infinito in infinitum . . . Non est aeternitas et infinitas; sed aeternus et infinitus. Non est duratio et spatium; sed durat et adest. Durat semper et adest ubique: et existendo semper et ubique durationem et spatium constituit.* Clarke (2), forse fondandosi su questa idea di Newton, ammetteva pure lo spazio ed il tempo come realtà e ne faceva due attributi dell'essere eterno; e da' quali la esistenza dell'essere eterno necessariamente s'inferiva. Reid (3) risguarda questa dottrina come una delle specolazioni del genio; che non sa dire se siano concepimenti così solidi come sono sublimi, o se non bisogna piuttosto confinarli tra' giuochi di una immaginazione smarrita in una regione inaccessibile allo spirito umano; e però porto opinione con lo stesso Reid esser lo spazio ed il tempo due cose, di cui le nostre facoltà non somministran che una concezione incompleta. Certo, lo spazio capace di contenere tutti i corpi esistenti e possibili non può essere il nulla e mero concetto della mente, altrimenti non potrebbero muoversi i primi, nè venire alla esistenza i secondi. Il tempo poi non può separarsi dalle cose che durano, e supponendo anche queste annullate, rimane la durata incommensurabile dell'essere eterno, indipendentemente dalla mente umana che la concepisce. Andare più avanti non è dato a noi. Forse, conchiude con Reid, per dissipare le tenebre che inviluppano i concetti di tempo e di spazio, bisognerebbe qualche altra facoltà che noi non possediamo, e la cui mancanza ci lascia

(1) *Principia philosophiae*, scholion.
(2) *Traité de l'existence de Dieu.*
(3) *Ess. sur les facultés de l'esprit humain*, ess. III, ch. III.

senza chiarezza ogni qual volta vogliamo scandagliare il fondo di loro natura.

147. *Idea dell' infinito.* Lo spazio ed il tempo portan seco il concetto dell' infinito ed illimitato (§ 141 e 143). La mente umana distingue tra finito ed infinito, ravvisando nelle anime e ne' corpi tanti esseri finiti. Applicando naturalmente il principio di causalità a tutti questi esseri del mondo, conosce che sono tanti effetti, che dipendono da una causa prima, da un primo essere che è Dio, supremo creatore e conservatore degli stessi. Questo primo essere è mestieri che sia infinito; imperocchè esiste da sè stesso; non può da sè stesso circoscriversi e limitarsi, nè essere da altri limitato e circoscritto, non dipendendo da nessuno. Distinguono i filosofi l' infinito in *atto*, dall' infinito in *potenza* o in *possibilità*. L' infinito in atto sarà provato nella filosofia oggettiva non poter essere che un solo. L' infinito di cui si tratta in matematica è solo infinito in potenza; ma nè l' uno nè l' altro può essere fornito dal senso o dalla coscienza; non presentandoci l' uno e l' altra che esseri finiti; l' idea dell' infinito viene dunque dall' intelletto o dalla ragione come vuol dirsi.

148. *Se l' idea d' infinito sia positiva o negativa.* Ricercano i filosofi se tale idea sia negativa o positiva. Certa cosa è che la parola è negativa, mentre positiva è quella che esprime il finito. Alcuni filosofi, stando più alla espressione che alla natura del concetto, hanno asserito che l' idea di infinito sia negativa. Locke(1) ha sostenuto questa sentenza, che ha avuto molti seguaci, ed ai nostri giorni fa meraviglia che Rosmini abbia adottato il medesimo parere. Dall' altro lato Cartesio seguito da Mallebranche, Fenelon, Bossuet e Gioberti vuole che l' idea dell' infinito sia positiva, e negativa quella del finito.

L' idea di infinito è positiva. Io sostengo che al finito, considerato come finito, non può corrispondere che un' idea negativa, perchè nel suo concetto involve la carenza di ulteriori perfezioni e realità; quindi la negazione delle stesse. Dall' altra parte l' infinito, considerato come tale, abbraccia tutte le realità, quindi niente offre che non sia reale e positivo. E queste due idee sono così relative fra loro, che il finito non può essere considerato dalla mente come tale, senza che in lei esista l' idea dell' infinito, di cui in realtà è una negazione. Ecco in qual modo si esprime Fenelon (2) su questo soggetto: « Chi dice un uomo ammalato, dice un uomo che non ha la sanità; chi dice un uomo debole, dice un uomo che non ha forza. Non si concepisce la malattia, che è la privazione della sanità, che rappresentandosi la sanità stessa come un bene reale di cui quest' uomo è privo; non si concepisce la debolezza,

(1) *Essai sur l' entendement humain*, liv. II, ch. XVII.
(2) *Traité de l' existence de Dieu*, chap. 51.

che rappresentandosi la forza come un vantaggio reale, che quest' uomo non ha. Non si concepiscono le tenebre, che non sono niente di positivo, che negando e per conseguenza concependo la luce del giorno che è realissima e molto positiva. Del pari non si concepisce il finito, che attribuendogli un limite, che è una pura negazione di una più grande estensione. Il finito non è dunque che la privazione dell' infinito. Or, non potrebbe mai rappresentarsi la privazione dell' infinito se non si concepisse lo stesso infinito; come non si potrebbe concepire la malattia, se non si concepisse la sanità di cui essa non è che la privazione. »

Si vede ora che andò errato Gioberti (1), allorchè combattendo Rosmini, che sosteneva negativa l' idea di Dio, asserì in generale che la negatività dell' idea di Dio o dell' essere infinito sia un corollario inevitabile dello psicologismo; adducendo oltre al Rosmini l' esempio di Peisse allievo della scuola di Cousin. Peisse errò solennemente intorno a questo punto, e la sua dottrina è scettica intorno all' infinito (introd. pag. IX); ma bastano i nomi di Cartesio, Mallebranche, Fenelon, Bossuet, e di tutti i cartesiani per provare che lo psicologismo, lungi dal condurre alla negatività dell' idea di Dio e dell' infinito, anzi ha condotto ad ammetterla positiva. E se Peisse allontanandosi da' princìpi di questa scuola, ha sostenuto esser negativa, il signor Roviller (2), seguendo le orme di Cousin, non solamente ha sostenuto esser positiva la idea dell' infinito, ma considerandola subbiettivamente ed obbiettivamente, ne ha fatto una estesa applicazione a tutte le idee della ragione; mostrando che tutte conducono ad una sola e medesima idea, cioè l' idea dell' infinito, e non hanno che un solo e medesimo oggetto, cioè l' essere infinito.

CAPITOLO QUINTO

DELLE IDEE DI ENTE, DI POSSIBILITA' ED ESISTENZA E DI ESSENZA

« Spesso, dice il prof. Galluppi (3), ho domandato a me stesso, i vocaboli *essenza*, *essere*, *soggetto*, *sostanza* indicano essi cose in se diverse? » I filosofi ne danno diverse definizioni; dunque devono indicare o cose diverse in sè o diversi aspetti della cosa stessa. Dichiariamo tali nozioni, vediamo come lo spirito le formi; e poi facilmente si scorgeranno le differenze che corrono tra quei vocaboli.

149. *Idea di ente o essere*. Per *ente* o *essere* s' intende ciò che è attualmente, sia cosa o qualità. In questo significato si oppone

(1) *Errori filosofici di Rosmini*, 2 ediz., lett. X.
(2) *Théorie de la raison impersonnelle*, Paris 1844.
(3) *Lezioni di filosofia*, vol. V, lez. IV.

al *nulla* ed alla *privazione* ; e lo spirito può giungere a formarsele riflettendo sulle sostanze e sulle qualità, le quali in ciò convengono tutte che sono realità, quantunque d' indole diversa. Considerando poi che una cosa, verbigrazia, manca, può facilmente formarsi il concetto del *non-ente* o *nulla* ; che tal qualità manca in una cosa, l' idea della *privazione*. Wolfio per ente intende, *tutto ciò che è o può essere* ; quindi abbraccia non solo il reale, ma ancora il possibile ; ed allora all' ente si oppone l' impossibile. Qualora si eviti l' errore di alcuni ontologi che risguardavano il possibile come fosse cosa in sè, tal definizione è innocente purchè c' intendiamo ne' termini. L' ente possibile è allora un ente di ragione, *ens rationis* ; come sarebbe un monte di oro o altro.

Io, ond' evitarsi gli equivoci, per ente intendo l' ente reale, ed il possibile lo indicherò con l' aggiunto di ente possibile. Qui ancora voglio che si noti, all' ente in questo modo determinato corrispondere sempre un' idea concreta ; e se si avrà l' idea astratta di ente, questa non rappresenterà più alcun ente determinato, ma ciò in cui tutti si rassomigliano, cioè che sono (§ 121). Trattando sempre degli esseri reali, la mente umana può concepire ente necessario e contingente : l' ente necessario è quello che ha l' essere da sè ; il contingente è quello che ha ricevuto l' essere da un altro.

150. *Possibilità e sue specie.* Chiamasi *contraddizione* la simultanea affermazione e negazione della stessa cosa sotto lo stesso riguardo ; e tutto quello che la mente umana concepisce involgere contraddizione nelle sue note si chiama *impossibile*. Tale sarebbe il supporre che il *tutto sia eguale ad una sua parte*. Questa impossibilità può essere di tre specie, cioè *metafisica* o *assoluta*, *fisica* e *morale* ; la prima si dice quando repugna intrinsecamente per modo che neppure per l' azione di Dio può avvenire ; la seconda quando repugna alle leggi della natura ; la terza allorchè repugna alle leggi per cui si reggono i fatti degli uomini. La mente umana poi dice *possibile* tutto ciò le cui note non involvono contraddizione di sorta alcuna. La possibilità stessa, trattandosi di cose finite e contingenti, può essere *intrinseca* ed *estrinseca*. La intrinseca consiste nella carenza di contraddizione nelle note o qualità di una cosa, e la estrinseca nel potere che può portare all' esistenza la cosa stessa. Dati i materiali vi è la possibilità intrinseca di formarsi l' edifizio ; ma mancando l' artefice, manca la possibilità estrinseca. Si vede perciò che il possibile intrinseco è niente, non riducendosi ad altro che ad una veduta del nostro spirito, che formate alcune combinazioni mentali, non trova assurdo che esse vengano realizzate.

151. *L' intrinseca possibilità non dipende dalla volontà di Dio.* I cartesiani rigettarono come superflua la possibilità interna riguardo alle operazioni divine, e sostennero che essa dipendeva interamente dalla divina volontà ed onnipotenza. Ma questa opinione è assurda, e ci fa formare un concetto indegno della divinità, anzi

che renderlo più nobile ed elevato. Imperocchè se l' intrinseca possibilità dipendesse dalla divina volontà, una cosa che involverebbe contraddizione nelle sue note potrebbe per divino beneplacito non involgere più tale contraddizione; v. g. che il tutto rimanendo tutto possa divenire eguale alla sua parte, restando questa anche parte, che il circolo possa avere raggi ineguali. Or dimandasi: Iddio conosceva ab eterno la repugnanza loro o no? Dire che non la conosceva è ingiurioso alla divina natura urtando contro la divina onniscienza; dunque dee dirsi che la conosceva. Ma ora le conosce non repugnanti; dunque è avvenuto un cangiamento essenziale nella divina scienza, trattandosi niente meno che dell' essere e del non essere; cosa assurdissima. Nè vale il dire che tal mutazione sia stata stabilita ab eterno, ed avvenuta nel tempo al momento di recare ad effetto la cosa di cui si tratta: perchè essendo avvenuta tal mutazione in Dio, che rese non repugnante ciò che pria repugnava, sarebbe accaduta nella eternità stessa di Dio. Io non m' incarico di risolvere tutti i vari argomenti con cui i cartesiani tentano difendere la loro opinione, perchè alla fin fine si riducono tutti a dire, che in tal modo Dio sarebbe dipendente dalla intrinseca possibilità nel creare le cose; lo che sembra loro ingiurioso alla divina natura. Ma ognuno può di leggieri vedere che questa non sarebbe affatto dipendenza; non esprimendo il possibile intrinseco niente di reale, ma un mero rapporto logico; e riguardo a Dio stesso il possibile o impossibile intrinseco, quella necessità di stare in armonia la scienza con la divina potenza.

152. *Esistenza.* I filosofi hanno definito l'esistenza e l' hanno messo in rapporto con la possibilità. Alcuni l' hanno definito il complemento della possibilità; altri lo stato di una cosa per cui è adatta ad agire o patire; ed altri finalmente ciò per cui una cosa è attualmente, anche senza che alcuno vi pensasse. Per me l' *esistente* è il reale, cui si oppone il nulla o il mero possibile; e la *esistenza* l' astratto di esistente. Si comprende che l' ente necessario non è stato mai nella nuda possibilità; perchè la sua possibilità involve necessariamente la esistenza.

Qui però è giusto il far conoscere, che il Gioberti (1), dopo il Vico, ha limitato le parole esistente ed esistenza agli esseri contingenti e creati; cosicchè per lui *ente* è l' essere che è per sè stesso, in virtù di sua natura; *esistente* è qualunque cosa che è *ab alio vel ex alio*. Donde la sua solenne formula: *l' ente crea l' esistente.* Io risguardo queste osservazioni filologiche del Gioberti come più curiose che utili; mentre da più e più secoli la scienza ha applicato la parola esistenza tanto agli esseri contingenti, quanto al necessario; essendosi generalmente usate le frasi, dimostrare l' esistenza di Dio, supporre l' esistenza di Dio, o altro. Quindi conti-

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, tom. II, cap. IV.

nuerò a dare alla parola il significato comune della filosofia. Userò la parola ente per antonomasia nel significato di ente necessario, senza alcun connotato, qualora dal discorso stesso sarà evidente che parlasi dell'ente degli enti.

153. *Rapporti tra la possibilità e la esistenza.* Intanto la mente umana mettendo in rapporto la possibilità con la esistenza conosce evidentemente, che una cosa può esser possibile senza esistere in atto; ma che se esiste in atto dovette essere possibile. Quindi gli assiomi: *a posse ad esse non valet illatio*, *ab esse ad posse valet illatio.* Da un altro lato poi, ciò che è impossibile, non può essere esistente; ma non perchè una cosa non esiste, può inferirsi che sia impossibile. Quindi gli altri due assiomi: *a non posse ad non esse valet illatio*, *a non esse ad non posse non valet illatio.*

154. *Essenza, attributi e modi.* Qualunque cosa esista, deve aver ciò per cui essa sia questa cosa e non altra, e per cui da qualunque altra si distingua. In questo consiste l'*essenza*, e questa voce si applica pure alle cose possibili. Quelle proprietà della cosa che derivano dalla essenza si chiamano *attributi*; e finalmente si dicono *modi* o *accidenti* quelli che non derivano dalla essenza e che possono essere o non essere nella cosa (§ 123). L'essenza e gli attributi formano gli *essenziali* della cosa. In un triangolo i tre lati che chiudono lo spazio costituiscono la sua essenza. Sono attributi l'avere la somma di due lati maggiore del terzo, l'avere la somma de' tre angoli uguale a due angoli retti, e così via discorrendo. Sono modi o accidenti l'avere i lati di ferro, di rame o di legno, di questo o quel colore, uguali o disuguali fra loro, e così via via. La possibilità de' modi è un attributo perchè deriva dalla essenza. L'avere i tre lati uguali è un modo del triangolo; ma la possibilità di questo modo deriva dall'essenza del triangolo, e però è un attributo. Laonde tutte le proprietà che in una cosa ritrovansi o all'essenza, o agli attributi o a' modi si riferiscono. Si deduce dal fin qui detto, che l'essenza è la prima cosa che si concepisce nell'ente, ed in cui si contiene la ragione sufficiente di ciò che è o può essere nella cosa; conforme alla definizione di Wolfio: *essentia est id quod primum in ente concipitur*, *et in quo ratio continetur sufficiens cur caetera vel actu insint*, *vel inesse possint* (1).

155. *Essenza reale e nominale.* Bisogna distinguere *essenza reale* ed *essenza nominale*; per la prima s'intende la natura intrinseca della cosa che la costituisce; per la seconda le qualità che la mettono in una classe cui noi abbiamo dato un nome. Si capisce bene che l'essenza reale delle cose è per noi inaccessibile, non potendo le nostre facoltà penetrare l'intrinseca natura delle cose; ed è questo il lato sopraintelligibile delle cose. La essenza nominale però chiamata da Gioberti *essenza razionale*, è comprensibile, per-

(1) *Ontologiae*, p. 132, § 168.

chè tra' limiti delle nostre facoltà, le quali possono arrivare alle qualità comuni degli esseri (§ 132); ma se le nostre facoltà concepiscono le essenze nominali non le costituiscono, perchè le trovano, trovando le relazioni che esistono tra le cose. Gli esseri dallo spirito umano sono stati ridotti in classi, e spesso un essere considerato sotto diversi aspetti appartiene a classi diverse; quindi una stessa cosa diversamente considerata può avere essenze diverse. Così presentandosi una pera, altra è l' essenza sua considerata come corpo, altra considerata come frutto, altra considerata come pera, e così via discorrendo, e però si distinguono in essenze *specifiche* e *generiche*. Rosmini ammette le sole essenze specifiche e generiche, criticando i filosofi che ammettono un' altra essenza (la reale), la quale dichiararono inaccessibile alla mente umana, e sostiene che questo sia un errore introdotto da' filosofi moderni, mentre l'essenza è la cosa sola che l' uomo conosce. Nel che è stato giustamente combattuto dal Gioberti (1), il quale fa vedere che questa dottrina vera in sè stessa, fu ammessa nella filosofia antica.

156. *In qual senso si possano dire le essenze immutabili, necessarie ed eterne.* I metafisici insegnarono che le essenze delle cose sono *immutabili*, *necessarie* ed *eterne*. Bisogna vedere in qual senso possano sostenersi queste proposizioni. Che la essenza della cosa sia immutabile è chiaro, perchè se si mutasse diventerebbe essenza di un'altra cosa. Cambiando il legno in cenere perde l'essenza di legno, per acquistare quella di cenere. La essenza non può dirsi eterna nel senso che esista con la cosa sin da una eternità, perchè ciò appartiene al solo Dio. Ma siccome Dio sin da una eternità ha la scienza di tutte le cose, e delle proprietà che le costituiscono, perciò queste sono sin da una eternità nella mente divina; e se le cose che oggi esistono fossero esistite prima, non sariano state possibili diversamente da quelle che sono. La necessità della essenza si può intendere sotto due aspetti. L'essenza è necessaria perchè se per poco mancasse si distruggerebbero gli attributi con l' ente medesimo. Inoltre l' essenza è necessaria di una necessià logica: l' essenza del triangolo consiste nell' avere tre lati che chiudono uno spazio; questa è così necessaria che non è possibile concepirla diversamente, verbigrazia, con quattro lati, altrimenti si porrebbe e si distruggerebbe il triangolo. In somma è questa una necessità logica che deriva dalla necessità in cui si trova lo spirito di ammettere le supposizioni che ha fatto. Si capisce poi facilmente, che escludendo l' essere necessario, la riduzione all' esistenza dell' essenza di una cosa è contingente; perchè dipende dalla volontà di chi la riduce all' atto dell' esistenza.

157. *Comparazione delle idee di essere, sostanza, essenza e causa.* Dopo tutte queste definizioni si possono marcare le differen-

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, tom. IV, nota 2.

ze de' termini, essere, sostanza, essenza e scorgere che esprimono diversi aspetti delle cose. L'essere indica più precisamente la realtà; la sostanza indica la realtà stessa in rapporto alle qualità o modi suoi; l'essenza quelle note che costituiscono la cosa e la distinguono da ogni altra. E volendo estendere ancora il paragone di questi elementi con l'idea di causa, si vedrà facilmente che la causa altro non è che l'essere, il quale con la sua forza produce un'azione in sè o fuori di sè.

CAPITOLO SESTO

DELLA ORIGINE DELLE IDEE E DELLE INNATE

158. *Opinioni de' filosofi circa l' origine delle idee.* Siamo adesso in istato di ricercare l'origine delle nostre idee. Questo problema ha tormentato in tutti i secoli lo spirito umano. Due sono le principali sentenze intorno a ciò: la prima è de' sensualisti antichi e moderni i quali vogliono che tutte le idee derivino da' sensi o immediatamente o mediatamente; e perciò insegnarono la massima: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus.* Noi troviamo questa dottrina difesa in tutte le epoche della filosofia. Nell' India il ramo della filosofia sankhya detta dei tscharwakas, nella Grecia Democrito, Ippocrate, Aristotele ed Epicuro, nel medio evo gli scolastici ed al risorgimento delle lettere, Hobbes, Gassendi, Locke con tutta la sua numerosa scuola sostennero questa opinione. Anzi Condillac, Elvezio e Tracy tant' oltre spinsero la loro esagerazione, che tutte le facoltà ridussero a quella di sentire (§ 51).

Altri sostennero che molte idee come quelle di sostanza, di causa, di unità e simili, non derivano da' sensi, ma dall' attività dell' anima. Nell' India la filosofia Vedanta, nella Grecia Pittagora, Platone e la sua scuola, gli Alessandrini, e dopo il risorgimento delle lettere Cartesio, Leibnizio, Kant e Fichte difesero questa sentenza. Anzi alcuni di essi furono così arditi che insegnarono esservi idee innate, e altri che non esistono corpi esterni i quali producono le nostre sensazioni (§ 92) (1).

159. *Nostro giudizio.* Ma da ambe le parti avvi verità ed avvi esagerazione Nè tutto proviene da' sensi, nè tutto proviene dall' io. Noi abbiamo confutato la esagerazione, che le facoltà si riducano tutte a sentire (§ 54 e seg.). Riguardo alle idee, dalle dottrine fin qui dichiarate ricavasi, che molte derivano da' sensi, molte dalla coscienza, e moltissime altre dall' attività dello spirito che travaglia con le sue facoltà sopra questi dati primitivi e sperimentali.

(1) Consultate Tennemann, *Manuale della storia della filosofia.*— Cousin, *Cours de l' hist. de la phil.*

Non si può dire che le idee nostre sieno tutte trasformazioni delle sensazioni. Per quanto si tormentino i sensi non potranno mai somministrarci le idee di spazio, di tempo, di unità, di sostanza, d'infinito e simili. Per formare queste idee lo spirito deve servirsi delle altre facoltà. Ha bisogno dell'astrazione, del giudizio, del raziocinio e della composizione. E qui cade in acconcio osservare, che nelle nostre idee vi entra spesso il giudizio, essendo moltissime di esse formate per via di giudizi e talvolta ancora di raziocini (§ 130). Dal che nasce che spesso la ricerca dell'origine delle idee confondesi con la ricerca dell'origine delle nostre cognizioni. La massima adunque, *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensibus*, è vera qualora s'intenda che niente avvi nell'intelletto se pria non ha cominciato ad esercitarsi il senso. Ma è falsa, se s'intenda che per darsi idea nell'intelletto, questa ha dovuto pria passare pel canale de'sensi. I filosofi moderni più proclivi all'empirismo hanno confessato la falsità di tal proposizione (1). Ad ogni modo i sensi e l'esperienza possono somministrare il contingente ed il variabile, ma non possono darci giammai il necessario e l'assoluto, il quale dev'essere fornito dalla ragione, cioè da una potenza diversa dalla sensazione.

Con questi princìpi possiamo adesso giudicare alcune dottrine moderne intorno alla origine delle idee. Cominciamo dalle idee innate.

160. *Dottrina delle idee innate.* Cartesio riduce a tre classi tutte le idee che sono nella mente umana, cioè *avventizie* come le idee sensibili e quelle delle specie, *fattizie* come le composizioni arbitrarie o scientifiche, ed *innate* quelle che da sè stesse nella mente appariscono anche senza volerlo, quali sono quelle di Dio, sostanza, unità, e gli assiomi teoretici e pratici. È carattere di queste ultime l'essere necessarie, universalmente ammesse e cattivarsi l'assenso come prima vengono annunziate. Laromiguière non a Cartesio ma a Leibnizio addossa la dottrina delle idee innate, recando alcuni passi del primo in cui rispondendo ad Hobbes, asserisce avere ammesso innate solo le facoltà, e del secondo in cui ammette nell'anima alcune anticipazioni, prenozioni, virtualità e cognizioni innate. Io intorno alla questione critica osservo, che fu solenne punto di dottrina di tutti i cartesiani l'esistenza delle idee innate, e che Cartesio attaccato da Hobbes si fece a temperare quelle primitive asserzioni, che stabilivano l'esistenza delle medesime. Quanto poi alla quistione in sè stessa considerata, facilmente deducesi dalle dottrine sopra dichiarate doversi ammettere le idee avventizie e fattizie de'cartesiani; e le altre eziandio, non come innate, ma come l'effetto dell'esercizio spontaneo della mente umana. Questo sarà meglio adesso spiegato.

(1) V. Romagnosi, Gall, etc.

161. *Polemica di Locke contro le stesse.* Giovanni Locke (1), il quale venne mentre dominava nelle scuole la dottrina delle idee innate, impiega tutto il primo libro per combatterla. Ecco il fondo della sua polemica. Prende ad esame i principi teoretici, i principi pratici e le idee che entrano come elementi in questi principi. Esamina p. e. le massime: *ciò che è, è: una cosa non può nel medesimo tempo essere e non essere*; e fa vedere che ancorchè fossero universali e subito ammesse, ciò non basterebbe per dirle innate; stantechè potrebbero conoscersi da tutti per altra via, altrimenti la massima, *due e tre fanno cinque*, e tante altre dovrebbero dirsi egualmente innate. Indi nega loro la vantata universalità, prendendo ad esempio gl' idioti, i bambini e selvaggi. Finalmente soggiunge, che se fossero innate, dovrebbero svilupparsi le prime, mentre al contrario costa che le idee de'colori, sapori e simili precedono quelle. Indi prende ad esame le massime pratiche: *non fare agli altri ciò che a te non vuoi fatto*; *padri e madri, abbiate cura di conservare i vostri figli*; e si studia con la stessa polemica a mostrare che non sono nè universali nè prime. Finalmente lo stesso fa per le idee di *identità* e *diversità*, *tutto* e *parte*, *Dio*, *sostanza* e simili, concludendo sempre che non presentano i caratteri necessari per dirsi innate.

162. *Si rigettano le idee innate.* Il lavoro di Locke fu di somma utilità alla filosofia, perchè abbattè il regno delle idee innate, e noi sosteniamo con lui la stessa tesi. Certo che non possiamo salire a' primi istanti della nostra vita intellettuale. Ma movendo al lume de' fatti finora esposti, chiaro rilevasi, che all' occasione dell' esperienza interna ed esterna, l' anima coll' attività delle facoltà, forma tutte le idee componenti l' umana intelligenza; cioè a dire, che all' occasione della esperienza l'anima forma le idee. Togli la esperienza, ed allora niente vi sarà ne'sensi, niente nella coscienza, e perciò niente nell' intendimento. Potrebbe la ragione, in un altro ordine di cose, formar le idee indipendentemente dall' esperienza? Noi non parliamo che dello stato attuale delle cose; ma osservando, che l'esperienza costituisce solamente l' occasione alla formazione delle idee, e che moltissime di queste sono di gran lunga diverse dai dati sperimentali, e formate dalla virtù propria della ragione; ci è dato il congetturare che potrebbe darsi un altro ordine di cose, in cui l' anima senza i dati sperimentali, varrebbe ad elaborare i suoi pensieri. Nello stato attuale delle cose, niente vi ha d' innato, fuorchè l' intelletto, la facoltà di conoscere *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*, diceva Leibnizio. Da ciò si vede, che l'anima allorchè va ad unirsi col corpo, si può comparare ad un foglio di carta bianca, quando

(1) *Ess. sur l' entend. hum.*, liv. 1.

si parli delle idee; ma questo paragone sarebbe erroneo se si parlasse delle facoltà.

163. *Universalità delle massime teoretiche e pratiche*, *e donde derivi.* Io però non approvo a Locke che neghi la universalità di quelle massime ed idee, per la ragione che a suo avviso mancano nell' idiota e nel selvaggio. Conciossiachè il selvaggio, l' idiota e il fanciullo di Locke che non ammette le massime sopraddette nella forma astratta e scientifica, le ammette nella forma concreta e particolare. Ei non comprenderà le formule astratte: *il tutto è maggiore della sua parte; è impossibile che una cosa sia, e non sia nel medesimo tempo*; ma interrogato se il suo dito è maggiore della sua mano, se mentre egli esiste possa non esistere, darà risposte che saranno tanti giudizi concreti e particolari conformi a' principi i più elevati ed astratti che i saggi hanno espresso con formule filosofiche.

In somma tutti gli uomini hanno le stesse facoltà e disposizioni primordiali; queste debbono dirsi innate, ed oggi generalmente, contro l' ultima scuola dominante, si fa vedere che nell' uomo vi hanno disposizioni, istinti, pendii innati. Altri li fanno derivare dal cervello e suoi organi, altri dall' anima, altri dall' azion congiunta dell' uno e dell' altra: questo importa poco pel momento; lo spirito umano congiunto al corpo deve considerarsi come un germe che racchiude in sè le potenze, le quali successivamente andranno a formare il tesoro dell' umana intelligenza.

164. *Sistema di Kant relativamente alla origine delle idee.* Al sistema delle idee innate si avvicina il sistema di Kant che ha avuto tanta celebrità e cade in taglio qui esaminare. Voi conoscete le tre facoltà da lui ammesse nello spirito, sensibilità, intelletto e ragione (§ 85). Or nel sapere umano egli considera due parti, ciò che viene dal di fuori ed è obbiettivo ed empirico, ciò che viene dallo spirito ed è soggettivo e puro; il primo vien chiamato *materia*, il secondo *forma* del sapere umano. Or lo scopo che Kant si propose fu di determinare ciò che nel sapere umano viene dal soggetto, cioè la forma. Stabilisce come regola, per distinguersi il soggettivo dell' umano sapere, questo principio: *tutto ciò che nelle nostre conoscenze è rivestito del carattere di necessità e di universalità viene dal soggetto; ciò al contrario che è contingente ed accidentale viene dagli oggetti.*

Estetica e logica trascendentale di Kant. Con questo principio alle mani, esamina la sensibilità, la cui dottrina vien da lui detta *estetica trascendentale*, e trova elementi variabili nelle rappresentazioni che questa facoltà ci somministra; ma trova che lo spirito non può avere la rappresentazione di un oggetto qualunque esterno senza concepirlo nello spazio, nè alcuna delle sensazioni interne, o dei fatti di coscienza senza rapportarle ad un tempo. Dunque lo spazio è la forma immediata delle sensazioni esterne; il tempo la immediata delle interne e mediata ancora delle esterne; stantechè

i fenomeni esterni sentiti dallo spirito cadono nel teatro della coscienza. Col favor di queste forme, la sensibilità somministra allo spirito le *visioni* o *intuizioni* degli oggetti. Lo spirito con la sensibilità non fa che vedere gli oggetti, per mezzo dell' intelletto li pensa e ne giudica, riducendo sotto unico concetto la varietà delle rappresentazioni della sensibilità: egli ne giudica secondo la propria natura o secondo le forme proprie *a priori* ed invariabili. Queste forme dell' intendimento sono quattro: *quantità*, *qualità*, *relazione* e *modalità*. Per la quantità, il soggetto del giudizio può essere uno, più o tutti; e per essere possibili gli analoghi giudizi singolari, particolari ed universali, devono preesistere *a priori* nello spirito i concetti di *unità*, *pluralità* e *totalità*. Per la qualità, l'attributo o si afferma del soggetto o si nega o si limita; ed i giudizi analoghi che possono formarsi, detti affermativi, negativi ed infiniti, suppongono nello spirito i concetti *a priori* di *affermazione*, *negazione* e *limitazione*. Quanto alla relazione, lo spirito o attribuisce una qualità ad un soggetto, o mette relazione tra le due idee in modo, che posta una deve porsi necessariamente l'altra, o scorge appartenere ad un soggetto uno tra più attributi che mutuamente si escludono; ed i giudizi che formansi, detti categorici, ipotetici e disgiuntivi presuppongono i concetti di *sostanza* ed *accidente*, *causa* ed *effetto*, *commercio* o *reciprocità*. Finalmente quanto alla modalità, o risguardansi le cose come solamente possibili, o come esistenti, o come tali che l'attributo competa necessariamente al soggetto in un dato modo determinato; ed allora i giudizi che ne nascono, detti problematici, assertori ed apodittici suppongono preesistenti nell'anima i concetti di *possibilità* e *impossibilità*, di *esistenza* e non *esistenza*, di *necessità* e *contingenza*. I concetti preesistenti che rendono possibile l' esercizio dell' intendimento vengon chiamati da Kant *categorie*, e la parte della scienza che tratta dell' intendimento puro e delle sue forme vien da lui detta *logica trascendentale*.

165. *Schemi, immagini ed oggetti della filosofia di Kant*. Vediamo adesso come fa operare lo spirito con questi elementi soggettivi sulla materia esteriore, come fa nascere il sapere umano, e qual valore abbia nel suo sistema il sapere così formato. Le categorie per mezzo della immaginazione, della reminiscenza e della coscienza, devono applicarsi alle intuizioni e agli oggetti che la sensibilità ci fornisce. Senza di loro non sono che forme logiche. Nel fare quest' applicazione riuniamo le nostre diverse intuizioni sensibili per mezzo de' concetti dello intendimento, o per usare il di lui linguaggio noi le *sussumiamo* sotto i concetti; ma perchè questa *sussunzione* abbia luogo vi abbisogna un mezzo termine, che analogo da un lato con le categorie, e dall' altro con gli obbietti, renda possibile l' applicazione delle une agli altri. Questo mezzo termine è il tempo che è ad un' ora intellettuale e sensibi-

le. È analogo alle categorie perchè come esse è *a priori* nello spirito, ed è analogo agli oggetti sensibili in quanto è la condizione generale della sensibilità, la forma che tutti i fenomeni suppongono. Una categoria qualunque applicata ad una forma pura della sensibilità somministra uno *schema*, il quale è diverso dalla *immagine* e dall'*oggetto*. Questo articolo del kantismo è molto oscuro; ma fa d'uopo chiarirlo, perchè molto importante relativamente alla quistione che agitiamo sulla origine delle idee. Si concepisca per mezzo della forma pura del tempo un istante cui applicando la categoria della unità si dice *uno*, poi un secondo, ed applicandovi la categoria della pluralità si dice *due*, ec. I numeri così determinati si dicono nel linguaggio kantiano *immagini*. Se mettete cinque punti l'uno accanto all'altro..... avrete l'immagine del numero cinque. Che se per contrario non fate che pensare un numero in generale il quale possa egualmente essere cinque, cento o altro, allora avrete lo schema. Lo schema è fondamento alla immagine e questa all'oggetto. — L'idea del triangolo in generale è lo schema; quella di un triangolo rettangolo è l'immagine, e quella di un triangolo individuo con tali e tali altre determinazioni sensibili è l'oggetto. Nessuna immagine di un triangolo può essere adeguata al di lui generale concetto. La generalità trovasi nello schema, che alla fin fine è un metodo per poter rappresentare una certa moltiplicità per mezzo di una immagine. — Il concetto del cane dinota una legge secondo la quale la immaginazione può tracciare la figura di un quadrupede in generale, che determinata poi dagli elementi specifici costituisce l'immagine del cane, cui poi aggiungendosi gli elementi sensibili del colore, statura, età, ec. somministra l'oggetto. È questo un brevissimo saggio del lavoro dell'intelletto sulla materia delle intuizioni sensibili; lavoro detto *schematismo*, nella terminologia kantiana, per mezzo del quale costruisce la natura. Egli l'applica a tutte le classi delle categorie, cioè alla quantità, qualità, relazione e modalità: le prime due dette categorie matematiche, poichè risguardano quantità estensiva o intensiva; le altre due dinamiche perchè versano su'principi di loro esistenza.

166. *Risultati principali della critica della ragion pura*. Vediamo adesso i risultati di questo lavoro dell'intelletto relativamente al valore del sapere umano. I concetti puri dell'intendimento sono in noi *a priori*. Si applicano alla materia, cioè alla intuizione sensibile, la quale non ci dà le cose come sono in sè stesse, ma sotto le forme nostre dello spazio e del tempo. Dunque lo spirito con le forme della sensibilità, e con le categorie dell'intendimento non raggiunge le cose, ma soli fenomeni; le realità o i noumeni non possono raggiungersi. Pretendere a ciò è lo stesso che oltrepassare le condizioni del nostro intelletto e trasportare il subbiettivo nell'obbiettivo. Siccome gli oggetti della natura sensibile sono senti-

ti, costruiti o pensati con leggi subbiettive; quindi il modo di agire di tali obbietti è subordinato alle leggi del nostro intelletto; e però le leggi del nostro intelletto sono quelle della natura sensibile. E questo idealismo trascendentale neppure salva la sostanzialità dello stesso io; perchè secondo il filosofo alemanno l'io non è una sostanza, ma ancora un fenomeno o apparenza. Nè lo idealismo di Kant si arresta qui; che anzi si accresce e diviene il più compiuto scetticismo allorchè s' inoltra all' esame della ragione e delle sue idee. Perocchè, come più elevate sono le pretensioni di questa facoltà, così maggiore è la impossibilità di raggiungerne gli obbietti. Egli espone degli argomenti pro e contro gli oggetti vagheggiati dalla ragione; questi formano le antinomie della ragione, dalle quali si ricava non potersi arrivare legittimamente a tali oggetti.

167. *Si svelano alcuni difetti fondamentali del sistema di Kant.* Io non debbo fare un esame completo del sistema di Kant, perchè questa sarebbe opera lunghissima. Sopra (§ 86) vi feci osservare i difetti che accompagnano il sistema delle facoltà da lui ammesse. Adesso, considerandolo sotto il semplice aspetto della origine delle idee, basta la sola succinta sposizione che ne abbiam fatto per vederne i principali difetti. E di vero, come prova Kant che le forme della sensibilità e le categorie dell' intelletto siano in noi se non anteriori almeno contemporanee alla esperienza? Noi abbiamo sopra stabilito che pria dell' esperienza altro non esiste che lo spirito con le sue facoltà, e col corpo con cui è legato. Porta seco le capacità o le facoltà ma non concetti nè forme belle e compiute. Le forme ed i concetti sono effetti del lavoro mentale. Andiamo adesso al modo onde egli crede che la mente umana proceda nella costruzione degli oggetti pensati, cioè nello schematismo. Ciascuno si accorge che il modo di procedere da lui sostenuto è contrario a quello che segue lo spirito umano e che noi abbiamo sopra descritto (§ 119 e seg.). Egli invece di far cominciare lo spirito dal concreto ed individuale, lo fa partire dal più generale ed astratto. Questo sistema toglie la realità esteriore e riduce tutto il pensiere ad una fantasmagoria intellettuale. E ciò forse perchè nella critica della ragion pura (§ 85) non tenne conto dell' elemento volontario e libero; dalla cui considerazione spiccano le sensazioni involontarie e necessarie, le quali rivelano un non-io che la cagiona. Vero è che egli comincia con ammettere una parte oggettiva nella conoscenza, cioè una materia venuta dal di fuori; ma poi cade nella più grossolana contraddizione allorchè asserisce, che la mente umana non può conoscere nulla d' obbiettivo, che è illegittimo il passaggio dal soggetto agli oggetti. Inoltre se ciò che nella conoscenza viene dal soggetto è necessario, ne deve risultare che gli schemi, le immagini e gli oggetti costruiti dalla mente umana per mezzo delle categorie dell' intelletto e delle forme della sensibilità

dovrebbero dare tutti concetti necessari; e però l'idea di un oggetto qualunque sensibile ed individuo dovrebbe offrirci negli elementi di sua composizione altrettanti giudizi necessari; cosa evidentemente assurda. L'errore in un sistema spesso ne trae seco moltissimi altri. Se gli oggetti della natura sono formati dalla sintesi dell'intelletto con elementi puramente soggettivi. non saranno se non ciò che li abbiam fatto noi; ed avendo noi dato loro l'*essere*, anche noi daremo loro il *fare*, che scaturisce dall'essere delle cose. Dunque i modi di agire delle cose o le leggi della natura saranno ancora le leggi subbiettive della ragione. Rigettato il primo errore, cade naturalmente il secondo che ne è la legittima conseguenza. Non neghiamo che le cose sono vedute e pensate secondo la nostra maniera di vedere e di pensare; tutt'altro sarebbero per esseri forniti di altre facoltà; e però le leggi del mondo fisico sono conosciute giusta la limitata estensione del nostro conoscere. Ma questo nostro conoscere, atteso il rapporto da noi ammesso tra l'io e la natura, dipende da due elementi, uno esterno e l'altro interno; e quindi le leggi non sono semplici forme della nostra intelligenza, e che hanno un fondamento nella natura delle cose esistenti al di fuori. Ecco assicurata la realtà dell'umano sapere che la filosofia trascendentale del tutto distrugge. E nel nostro sistema è assicurata la realtà e sostanzialità dell'io unico ed identico, centro di tutti i fenomeni intellettuali (§ 87 e 133), che nel sistema trascendentale riducesi ad un puro fenomeno privo di realità. Dunque il sistema di Kant relativamente alla origine delle nostre idee è assurdo. Egli non ammette idee innate come i cartesiani, ma ammette forme e categorie a priori che menano ad altre conseguenze non meno assurde e stravaganti del sistema delle idee innate.

168. ***La distinzione tra l'ordine logico e cronologico delle idee non salva il sistema di Kant.*** Dal fin qui detto resulta che a difficile opera si accinse Cousin nel corso della ***storia della filosofia al secolo decimottavo*** tentando di conciliare la dottrina di Locke con quella di Kant relativamente alla questione della origine delle idee. Egli distingue nelle nostre idee l'anteriorità di natura o logica dall'anteriorità di tempo o cronologica (§ 138). Premessa questa distinzione, fa eco a Kant che insegnò essere le forme della mente (spazio, tempo, causa, sostanza ec.) a priori o anteriori alla sperienza nel solo ordine logico; poi fa eco a Locke, perchè in forza del di lui sistema sono posteriori alla esperienza, ma secondo l'ordine cronologico; nel quale aspetto egli considerò la questione dell'origine delle idee.

Ma a dire il vero, secondo Locke, tali idee non sono solamente posteriori alla esperienza nell'ordine del tempo, ma derivano per natura dalla esperienza, cioè da'sensi e dalla riflessione che per lui vale coscienza; e quando non può derivarnele o le nega o ne svisa i caratteri, come si è già notato in tutto il capitolo quarto. In ri–

guardo a Kant, è vero che talvolta parla dell'ordine logico; ma in mezzo a varie contraddizioni ti spunta sempre che le cose sono formate dalla mente con forme ingenite e soggettive, che queste forme sono nell'anima e con esse sono formati gli oggetti della esperienza, passandosi dagli schemi alle immagini, agli oggetti (§ prec.).

In Kant si vede un deciso idealismo, misto di quando in quando con espressioni che ammettono le realità ed i noumeni; ma il suo allievo Fichte, coerente al sistema, tutto riconcentrò nell' io, e presentò il più rigido sistema di subbiettività assoluta.

169 *Connessione tra il sistema di Rosmini e le dottrine anteriori.* Antonio Rosmini Serbati, camminando sulle orme di Kant fu condotto ancora ad ammettere nell'anima qualche cosa d'innato. Egli comincia dallo stabilire che la prima operazione dell'anima non può essere l'idea, o la semplice appreusione degli antichi; perchè questa non può nascere se non distaccandola da cose nelle quali prima si era trovata per l'azione del giudizio. E però la mente deve cominciare dal giudizio. Or il giudizio consiste nell'attribuire un predicato generale ad un soggetto; dunque per darsi giudizio bisogna che lo spirito abbia pria l'idea generale. L'idea adunque suppone il giudizio, questo l'idea. Egli propone a risolvere alla scienza, questa per lui gravissima difficoltà, onde dichiarare il problema della origine delle idee. Fa vedere che tutta la scuola di Locke non vide questa difficoltà; che la scuola scozzese la sentì e credette scioglierla ammettendo una disposizione naturale ed istintiva a cominciare dal giudizio, senza curarsi di ricercare un elemento generale indispensabile nella mente umana per eseguire il giudizio stesso. Rosmini eccettua tre che videro più acuti, vale a dire Platone, Leibnizio e Kant; il primo de' quali ammise preesistenti nell'anima alcune cognizioni innate, a cui l'anima nel suo sviluppo non fa che prestare la sua attenzione; il secondo ammise prenozioni ed idee nell'anima, non belle e formate ma disegnate; ed il terzo distinguendo la materia dalla forma, e dichiarando questa preesistente, concedette allo spirito gli elementi necessari per incamminarsi nelle operazioni intellettive.

170. *Sua formula.* Egli si accinge a continuare e perfezionare l'intrapresa di Kant. Gli rimprovera due cose principalmente: cioè di avere tolto l'oggettività al sapere, di aver messo dell'arbitrario nella parte formale dello stesso, e di averla troppo moltiplicato e sminuzzato; mentre tutto potea ridursi a semplicità, ammettendo innata una sola idea, cioè l'idea generale dell'essere. Egli esprime la sua dottrina in questi termini: « La parte formale del sapere » nello stato suo primitivo ed originario consiste nell'unica intui- » zione naturale ed in noi permanente dell'essere possibile. »

171. *Come procede nello stabilire il suo sistema.* Ecco i passi che dà nello stabilire il suo sistema. Noi pensiamo l'essere in universale. Tale idea non ha niente di sensibile, non è quella di sus-

sistenza potendo applicarsi a cose non sussistenti, ed abbraccia la sola possibilità. Senza di lei niente può pensarsi, ma essa sola basta per darsi pensiere. Tale idea non può nascere da' sensi, non dal sentimento di noi stessi, non dalla riflessione lockiana, nè cominciare con la percezione degli scozzesi. Dunque, egli conchiude, è innata. Questa idea è il lume di Dio che raggia nell'anima nostra: egli asserisce che questa dottrina fu conosciuta da' padri della chiesa; presentita e quasi toccata da' più illustri filosofi; e che non si è arrivato generalmente a conoscere l'innatismo della idea dell'essere e la sua importanza filosofica, perchè non tutti sono in caso di arrivare a questo punto elevato di astrazione psicologica. Stabilito l'innatismo di tale idea, s'inoltra a far vedere come si possano spiegare tutte le idee acquisite, i princìpi del ragionamento, e certe idee elementari e astrattissime, che sempre ne' ragionamenti umani si suppongono, e che tolte non si potrebbero nè formare nè intendere. Facciamo conoscere in qual modo applica la sua dottrina alla percezione intellettiva de' corpi.

Tutte le idee acquisite costano di due parti, la materia e la forma. La forma è l'idea dell'essere possibile; la materia è il modo dell'ente, e questo modo ci viene suggerito dal senso. Verbigrazia, nel pensare la palla di avorio, io non potrei far ciò, se pria non pensassi l'esistenza possibile di una qualche cosa, e che questa cosa è di tal grandezza, di tal peso, sferica, levigata, bianca. Il secondo elemento vien suggerito al mio spirito per mezzo dei sensi esterni. Così nasce la percezione intellettiva de' corpi: essa involge un giudizio sulla loro sussistenza; giudizio indispensabile e che facilmente si spiega, ammessa l'idea dell'essere; perchè per mezzo della stessa l'anima ha l'idea di cose esistenti, tra le quali colloca la cosa di cui ha la percezione.

172. *Errore del Rosmini nel far cominciare lo spirito dall'astrazione.* Ma questo sistema del nobile filosofo di Rovereto è più ingegnoso che solido. Erra facendo cominciare lo spirito dall'astratto, non salva la realtà esterna, forma dell'essere una cosa contraddittoria, fa nascere difficoltà dove non sono, negando allo spirito il potere di astrarre. Di fatti si conceda per poco al Rosmini che sia necessario ammettere nello spirito una prima idea per farlo cominciare nelle operazioni intellettive, si potrà concedergli però che lo stato originario e primitivo dello spirito umano sia la intuizione naturale e permanente dell'essere possibile? Il concetto dell'essere possibile per lui è un'astrazione fatta dall'essere reale; l'astrazione suppone un concreto da cui si astrae; dunque la intuizione naturale e permanente dell'essere possibile non può essere il primo stato dello spirito umano; e deve supporsi inevitabilmente un altro atto con cui percepisce il concreto. Dunque Rosmini stabilendo la parte formale del sapere umano, ammette un evidente anacronismo nella storia della umana intelligenza. Io non ignoro che al cospetto di

tal validissima difficoltà il signor Tarditi siasi ingegnato di difendere il sistema rosminiano, dicendo che l'autore le mille volte insegna che l'essere ideale da lui ammesso non sia un mero astratto, ma una cosa reale, e perciò concreta. Intanto non potendosi mettere in forse, che in tutta l'opera egli chiama l'idea innata dell'essere un'astrazione, anzi l'ultima delle astrazioni, gli altri passi indicano la contraddizione che regna nel suo sistema, come più sotto diremo.

173. *Come vacilli l'esistenza delle realtà esterne.* Inoltre il Rosmini si sforza a dichiarare in qual modo lo spirito unendo la forma che porta in sè con la materia che viene dal di fuori giudica della sussistenza delle cose. Ma questa dichiarazione non si regge e quindi vacilla la cognizione delle realità. Imperocchè la forma non è altro che l'idea dell'essere possibile, la materia non è costituita che da impressioni sensibili, ossia modificazioni che avvengono sullo spirito e niente più; dunque donde nasce il concetto di sussistenza o di realità, non trovandosi in nessuno de' termini confrontati? il giudizio non potrà dare che una realtà o sussistenza possibile. Ma Rosmini s'ingegna a far apparire la realtà dicendo, che con la forma noi pensiamo l'esistenza possibile o in universale, con le sensazioni che avvengono in noi senza che ne siamo gli autori, pensiamo *l'azione prima determinata*, *nel che consiste il concetto di ente esistente determinato*; ed unendo questi due termini per mezzo dell'idea dell'azione generale si forma l'idea dell'azione determinata e particolare, che è la sussistenza particolare, dicendo a noi stessi: « ecco una di quelle azioni (ossia un grado o modo di azione) che « col mio spirito io pensavo (1). »

Riflettasi però che la forma non rappresenta se non l'azione meramente possibile, e non sussistente (anzi a tutto rigore non l'azione possibile, ma l'essere possibile; tra le quali cose tanta differenza corre, quanta ne corre tra l'essere ed il fare). Dunque la sussistenza viene per mezzo della impressione sensibile, che è un'azione, e come tale è una esistenza determinata. Dunque il giudizio sulla sussistenza della cosa fondasi tutto sulla impressione sensibile; qual bisogno adunque vi ha della idea innata dell'essere per la percezione intellettiva della cosa? Siamo adunque ridotti o alla percezione degli scozzesi, che egli ha dichiarato non poter risolvere la difficoltà; o pure, ciò che è peggio, ad ammettere che la sensazione può fornirci l'idea di azione, di agente o di causa reale e sostanza che produce la sensazione, da cui involontariamente siamo colpiti; lo che sarebbe il più grossolano sensualismo.

174. *Sforzi del Rosmini per dare il carattere di oggettività alla forma innata dell'essere.* Inoltre il Rosmini mira col suo sistema

(1) V. *Nuovo saggio sull' origine delle idee*, sez. v, part. II, cap. IV, art. IV.

non solo a trovare una forma e semplicissima per contrapporsi a Kant che ne avea ammesso 17, ma ancora ad evitare l'idealismo di quel filosofo, dando alla sua forma il carattere di *oggettiva*, *eccelsa*, *indipendente dall' anima stessa*, immune da ogni modo, e perciò di contraffazione. Eccolo adunque nell' impegno di oggettivare la forma; oggettività che pel detto finora non può avere, non essendo secondo lui che un' idea astratta. Per arrivare a ciò comincia con gli equivoci della idea dell' essere ed essere ideale (§ 116); e ti fa un articolo sulla natura dell' essere ideale (1): « l'essere ideale è una cotale entità di una natura tutta particolare che non si può confondere nè con lo spirito nostro, nè co'corpi, nè con alcun' altra cosa che appartenga all' essere reale. Quindi un gravissimo errore sarebbe il credere che l'essere ideale o l'idea fosse nulla, perchè non appartiene a quel genere di cose che entrano ne' nostri sentimenti. Anzi l' *essere ideale*, l' *idea*, è una entità verissima e nobilissima; e noi abbiam veduto di quali sublimi caratteri vada fornita. Vero è che non si può definire; ma si può analizzare o dire di essa quello che sperimentiamo, cioè che è il lume dello spirito: che può essere più chiaro del lume? Spento questo lume, non si trovan che tenebre. » Or quali sono i sublimi caratteri di cui va fornito l'essere ideale o l'idea? In tutto il corso del nuovo saggio e nell' esame del rinnovamento dell'antica filosofia italiana del Mamiani, egli dichiara l'ente ideale, infinito, necessario, immutabile, eterno e dotato di tutte le proprietà divine.

175. *Contraddizioni in cui si inviluppa.* Or senza seguirlo in tutti i luoghi che sono infiniti, ne' quali ora pare che ammetta reale l'essere, ora ideale, ora oggettivo, ora soggettivo; diciamo che da una parte per sua confessione non è nulla; dunque è una entità o realtà. Ma questa entità o è finita o infinita, o è increata o creata, qui non vi è mezzo. Egli dice che è di una natura tutta particolare, che non appartiene a nessuna delle cose che entrano nei nostri sentimenti. Sia pure, noi non vogliamo investigarne l'intima natura. Ma vuolsi dichiarare se è il creatore o una creatura. Non può essere il creatore, perchè si intuisce dalla mente, e per lui il creatore non è intuito ma dimostrato; nemmeno può essere una creatura, perchè gli attributi di eternità, infinità e simili a lui accordati non possono appartenere ad una creatura. Dunque l'essere ideale se non è il nulla sarà peggio del nulla, cioè una contraddizione evidente. Inoltre per lui non è cosa sussistente fuori dello spirito; nè perciò lo chiama semplice modificazione della mente umana o del soggetto che ne ha la intuizione, ma dichiara che è un oggetto essenzialmente diverso dal soggetto che lo percepisce; e che tuttavia non si pensa da noi fornito di altra esistenza fuor solo di

(1) *Ivi*, cap. v, art. ii, osser. iv.

quella onde risplende nella mente; sicchè rimossa ogni mente non si concepisce più alcuna sussistenza di quell'essere e in questo senso si dice che è un ente mentale. Se è così, quest'essere, come lume della mente, non ha la sua sussistenza che nella mente; perchè noi non possiamo concepire se non cose sussistenti o cose inerenti: l'essere ideale non è sussistente fuori della mente; dunque è inerente alla mente che lo intuisce, e perciò soggettivo.

176. *Come si sforzi a provare che l'essere ideale sia una cosa intermedia tra le cose che sussistono in sè, o nella mente.* Rosmini vede questa gravissima difficoltà, e si duole che in tal modo si sentenzii e si vogliano imporre leggi alla natura ed acconciarla alla brevità del proprio vedere. « Io mi contento di dire, soggiunge, che l'essere veduto dalla mente umana nè è reale e sussistente in quanto è veduto da noi, nè è una modificazione della mente. Se il fatto mi dice che nè l'uno, nè l'altro di questi termini ha luogo, io da ciò conchiudo che un termine medio vi sarà. » Dal che inferisce che tal essere è particolare ed ha un modo di sussistere nè in se, nè nella mente.

Ma a dire il vero il difetto non è dalla parte nostra, sì bene da parte dell'autore che per soddisfare alle esigenze del suo sistema, ha ammesso un essere che non è nè oggettivo nè soggettivo, nè creatura nè creatore, in somma un essere che distruggesi. Rinunzi l'autore alla strana pretensione di trovare innata nella mente una forma generalissima ed unica, e che nel tempo stesso sia oggettiva; e quindi cadrà l'essere misterioso, con le qualità contraddittorie delle quali lo ha adornato per la dichiarazione de' fatti intellettivi. Imperocchè il di lui consiglio di non imporre leggi alla natura è giustissimo, ove trattisi di fatti ben contestati ed evidenti: allora le contraddizioni che talvolta la mente ritrova, devono risguardarsi come apparenti e nate dal nostro corto vedere. Ma diversamente deve discorrersi quando si trovano elementi contraddittori in un sistema. La mente umana non può ammettere l'essere ed il non essere contemporaneamente. L'essere ideale del Rosmini sarebbe sussistente e non sarebbe sussistente. Sarebbe sussistente perchè una realità, una entità, perchè non è un nulla: ma dall'altra parte non potrebbe sussistere, perchè o sussiste nella mente o fuori. Se per lui non sussiste fuori della mente, deve sussistere nella mente di cui sarà un modo, una qualità; e di cui la mente sarà il soggetto di inerenza.

Gioberti ha accusato di panteismo il sistema di Rosmini; noi riserbiamo alla filosofia oggettiva il trattare del panteismo e dei principali filosofi antichi e moderni che furono fautori di questo errore.

177. *Difficoltà che mossero Rosmini ad escogitare il suo sistema.* Ma vediamo il valore delle difficoltà che si presentarono al Rosmini (§ 169), allorchè si accinse alla ricerca dell'origine delle idee.

Egli trovasi imbarazzato per dichiarare l'esistenza delle idee generali. Giova riferire le sue parole Ecco la sua tesi (1): l'idea generale non può nascere, che o con l'astrazione o col giudizio Or in nessuno di questi due modi può spiegarsi.

« Con l'astrazione noi possiam trarre una idea generale da un'altra idea particolare facendo col nostro spirito sopra questa particolare le seguenti operazioni: 1.° la scomposizione di lei ne'due elementi de' quali ella si compone cioè, a) nel comune b) nel proprio; 2.° l'abbandono del proprio; 3.° la fissazione della nostra attenzione sopra le sole *note comuni*, le quali sono appunto le idee generali che noi cerchiamo. »

« Ora si osservi: 1.° che tutte queste tre operazioni del nostro spirito facendosi da noi sopra un'idea particolare, si esercitano sopra un'idea che già è in noi, onde che l'abbiamo acquistata; 2.° quindi esse non sono rivolte ad altro fine che ad osservare la nota o idea comune sola ed isolata, non già a farla esistere o ingenerarla nello spirito nostro. »

« Ma per osservare l'idea comune e generale che si afferma contenersi nelle nostre idee particolari, bisogna supporre che in esse idee particolari ella già si contenga: perciocchè altrimenti noi non la ci potremmo osservare giammai, nè fissare in essa la nostra attenzione, ov'ella già non ci fosse. »

« La via dunque dell'astrazione non vale punto a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee *comuni* e *generali*, come si è creduto da certe scuole di filosofi: vale solo a farcele *osservare* là dov'elle già sono precedentemente formate: vale ad appurarcele, a dividercele da ogni altro elemento eterogeneo, cioè che a loro non appartiene, acciocchè noi le abbiamo presenti alla nostra attenzione pure e perfettamente isolate. »

« Non resta adunque, che noi formiamo le idee comuni e generali se non col *giudizio*. »

« Ma noi abbiamo veduto che ogni giudizio suppone che in noi abbiamo precedentemente formata qualche idea generale. . . . Pertanto se l'uomo non può cominciare a giudicare che mediante una idea generale, è manifestamente impossibile spiegare la formazione di tutte le idee generali mediante *giudizi*; ma egli fa bisogno al tutto di supporre che nell'uomo preesista innanzi a tutti i suoi giudizi una qualche idea generale, con la quale nel principio egli possa giudicare, e in tal modo venirsi mano mano formando tutte le altre idee. »

« Tale è la difficoltà brevemente esposta che si presenta a chi si accinge di spiegare, senza pregiudizi di scuola e senza arbitri volgari, l'origine delle idee. »

178. *Svaniscono tali difficoltà facendo operare insieme le facol-*

(1) Oper. cit., sez. 2, cap. unico, *Esposizione della difficoltà.*

tà. Tenendo presente questo squarciò, che ho voluto riferire con le parole stesse dell' autore per non alterarne menomamente il pensiere, si scorge, che la difficoltà per lui è doppia. 1.° L' idea generale non può formarsi con l' astrazione, perchè questa operazione suppone che l' idea generale (note comuni) si abbia prima dallo spirito nell' idea particolare, altrimenti non potrebbe trarla; e però la formazione della idea generale per via di astrazione suppone già l' esistenza di tale idea nella mente. 2.° Non potendosi fare per astrazione deve farsi per giudizio, e questo non può aver luogo senza idea generale. Ma riflettendo sopra tutto questo discorso del Rosmini si scorge che egli si mise le pastoie a forza di astrazioni, volendo far agire lo spirito con una potenza levandogli l'altra. Supponga egli lo spirito fornito, com' è di fatti, di facoltà di percepire, attendere ossia astrarre e giudicare, qual difficoltà può incontrarsi che cominciando dalla percezione del concreto e particolare possa sollevarsi all' astratto e generale? Trova un oggetto e ne trova appresso un altro simile, ecco percezione e giudizio, si applica a ciò che hanno di simile tali oggetti, e concepisce le note comuni prescindendo dalle proprie e particolari, qual difficoltà per concepire la formazione delle idee generali? (§ 119 e seg.) Ma questa è teoria comune, volgare: sia pure, ma è vera o erronea? Erronea, dice Rosmini, e perchè? Voi con l' astrazione trovate l' idea generale nella idea particolare da cui l' astraete; dunque l' avevate prima. Fa meraviglia come una mente così perspicace come quella del Rosmini siasi così illusa. Nella particolare si trovava la generale, ma finchè l' idea particolare non fu generalizzata ed astratta, finchè rimase nel rango d' idea concreta e particolare, le note comuni entravano al par di tutte le altre come tante idee elementari formanti l' idea concreta, e quindi le note comuni, o le idee delle note comuni erano alcune idee semplici formanti l' idea concreta, e perciò particolari ancor esse. Quindi la idea astratta e generale pria dell' astrazione si trovava nella forma particolare, ma non nella generale, al qual rango passò per via dell' astrazione. Dunque l' idea astratta può nascere operando congiuntamente l' attenzione ed il giudizio, nè è mestieri supporre che pria si fosse trovata nell' anima nella forma astratta e generale.

179. ***I giudizi primitivi possono formarsi senza bisogno d' idee astratte e generali.*** Il giudizio, soggiunge Rosmini, non può operare nel modo da voi descritto, perchè la sua formazione richiedesi un attributo che è sempre generale, come l' idea astratta di bontà nel giudizio, Pietro è buono, e così degli altri; e però suppone precedentemente l' idea generale ed astratta, che senza di lui è impossibile nascere nello spirito. Ma di grazia, qual necessità vi ha che i giudizi primitivi abbiano per attributi idee generali? i giudizi riflessi, meditati, e che si formano mercè una preventiva apprensione delle due idee, la loro comparazione e l' af-

fermazione o negazione del loro rapporto, non vi ha dubbio che hanno per attributo un termine generale. Ma ciò non ha luogo, nè può aver luogo pe' giudizi primitivi. In questi l'anima percepisce e giudica (§ 25). Dopo lo sviluppo della intelligenza, le idee divengono generali, e tali divengono gli attributi de'nostri giudizi (§ 126 e 127); e però da principio il giudizio può intervenire, quantunque l'anima non abbia ancora idee generali.

180. *L'idea di essere può nascere per via di astrazione.* Essendo fitto nella mente del Rosmini che per avere origine le idee abbisognava il giudizio, e pel giudizio un'idea generale, naturalmente dovea rivolgersi alla idea di essere, la quale si trova in tutti i giudizi o espressa o sottintesa (§ 23). Siccome poi dovea dare origine ad ogni sorta d'idee entrandovi come forma, dovette rivestirla del carattere di massima generalità ed astrattezza; donde l'idea innata dell'essere possibile. Noi abbiamo mostrato che facendo operare tutte le facoltà, l'anima può salire alle astrazioni. Quanto all'idea di essere riflettiamo che essa trovasi in qualunque atto cogitativo, per la ragione semplicissima che qualunque cosa pensata dallo spirito non può risguardare che l'essere o il fare o i rapporti delle cose reali o possibili; laonde la materia o l'obbietto pensabile involve sempre l'elemento dell'essere; perchè il fare delle cose dal loro essere dipende. Ma questo non importa che tale idea debba trovarsi nella mente anteriormente a qualunque atto individuo, e nella forma della massima astrazione. Egli sostiene che tale idea non può essere formata dalla mente e servesi di un argomento di esclusione per provare ciò. Ma tale innatismo non è provato, non incontrandosi una verace impossibilità nel derivarla per via di astrazione. Ed in vero l'anima in qualunque concetto di cosa singolare ed individua, risguardi questo sè stessa o un fuor di sè, vi trova l'elemento dell'essere nella forma particolare e con le altre determinazioni ancor esse particolari; qual difficoltà s'incontra che lo spirito dalle cose esistenti o loro qualità (§ 149) possa astrarre il concetto dell'essere separandolo dalle particolari sue determinazioni? può lo spirito fare tante altre astrazioni e gli sarà vietata questa? e dato ancora che noi non potessimo spiegare in qual modo e quando nasce nello spirito l'idea astrattissima dell'essere, sarà questo un argomento per conchiudere che essa è innata? Laonde il sistema di Rosmini intorno alla origine delle idee quantunque addimostri nel suo autore molto ingegno, ed una penetrazione filosofica non ordinaria, pure messo al rigor dell'esame non vale per istabilire l'innatismo dell'idea dell'essere (1).

181. *Per Gioberti la riflessione psicologica trasse Rosmini in er-*

(1) Vedi Mamiani La Rovere, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, part. 2, cap. 9. — Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia* cap. IV. *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, lettera settima e decima

rore. Pria di conchiudere questo articolo voglio esaminare una asserzione di Gioberti (1) riguardo al sistema di Rosmini. Egli ricerca, come Rosmini, una prima idea. Ma questa idea è quella del primo essere, cioè dell' essere reale: la prima idea è quella della prima cosa. A suo avviso Rosmini ammise per prima idea quella dell' essere possibile ed astratto, perchè fece uso del metodo psicologico, cioè della riflessione. Imperocchè, a suo giudizio, ove l' anima ripiegasi sull' intuito, cioè qualora subentra la riflessione, l' essere reale si converte in possibile. Egli ripete questa proposizione in più parti, tanto è per lui certa. Ora dice, il possibile non è altro che il reale in quanto è pensato; ora, nell' atto primo l' ente si intuisce come reale, nell' atto secondo l' ente si considera come possibile; ora, il concetto del reale si trasforma in concetto del possibile, quando trapassa dall' atto intuitivo all' atto ripensativo. Per dichiarare questa sua dottrina mette avanti un esempio dicendo: « ho dinanzi agli occhi un corpo triangolare, e acquisto guardandolo l' idea di un triangolo reale; ma poscia ripensando questa *medesima idea*, e considerando il triangolo non fuori di me, ma nel mio spirito, ho l' idea del triangolo possibile, perchè il concetto di quel triangolo è applicabile ad un numero infinito di triangoli effettivi. Del pari la riflessione trasforma in possibile ed astratto il concetto dell' essere, e tale dev' essere la sorte di chiunque muove dalla riflessione su' fatti di coscienza. »

182. *Questo giudizio del Gioberti è erroneo e nasce dal confondere la riflessione con l' astrazione.* Ma, con buona pace del filosofo torinese, nè in teoria nè in fatto è vero che la riflessione debba condurre inevitabilmente all' idea dell'essere possibile. Il suo errore nasce dal confondere la riflessione con l' astrazione (§ 88). Ed a dire il vero, si potrà asserire che il concetto del reale si converte in possibile o astratto perchè si riflette allo stesso? No certamente. Noi abbiam veduto che la riflessione sul fatto di coscienza ci fornisce l' io concreto ed individuale (§ 87); allora diventa astratto quando per una operazione susseguente, leviamo le particolarità sue ed individuali o pure consideriamo le facoltà separate dall' io, o l' io non considerando le qualità (§ 133); e del pari avviene per qualunque siasi idea concreta, che corrisponde a cose o individui reali. Allora diventa astratta e generale, qualora separo alcune sue note dalle altre per considerarle isolatamente; ed in tal caso l' idea non è la stessa, ma un' altra. Io posso intuire, pensare l' essere reale che è Dio; ed ecco l' idea concreta dell' essere reale. Posso ripensare questa percezione o idea, esaminarla, ed è tuttora concreta e singolare. Per passare da questa idea concreta all' idea astratta dell' essere possibile, vi vuole che io consideri l' essere non più reale, ma ciò che hanno tutti gli esseri reali, cioè che sono

(1) *Introduzione allo studio della filosofia*, v. 2, cap. IV.

E per veder meglio l' errore di Gioberti, si esamini lo stesso esempio da lui proposto. L' idea del triangolo descritto sulla carta non diviene astratta e generale pel fatto solo che già è nel mio spirito ed io vi penso, com' egli asserisce; perchè fino a questo punto è idea individuale di questo triangolo e non altro, con tutte le sue speciali determinazioni. Allora diventerà idea astratta del triangolo, quando mettendo da parte la qualità de' suoi lati, la loro lunghezza, l' inclinazione loro rispettiva e simili, io non considererò che una superficie chiusa da tre rette. E però mal si avvisò il Gioberti allorchè asserì, che il concetto del reale diventa concetto del possibile perdendo la sua concretezza e facendosi astratto; il che succede per opera della riflessione.

Dunque non è vero che gli errori di Rosmini nacquero dall' aver cominciato dalla osservazione psicologica. Nemmeno che cominciando dalla stessa devesi riuscire per forza al concetto dell' essere possibile. Asserzione smentita eziandio dal fatto (§ 148), essendo giunti i più caldi seguaci del metodo psicologico all' idea dell' essere infinito, non possibile ma reale.

PRODOTTI DELLE FACOLTA' AFFETTIVE

—

CAPITOLO SETTIMO

DEL PIACERE E DOLORE, DEL BENE E DEL MALE, DEL BELLO E DEL BRUTTO

Ne' precedenti capitoli si è veduto lo spirito, che operando con le sue facoltà sopra i dati primitivi de' sensi e della coscienza, ha formato ogni sorta d' idee. Per formarci un' idea netta di queste operazioni abbiamo messo da parte il sentimento del piacere e del dolore, che alle nostre percezioni ordinariamente si mesce (§ 9). Ora però è d' uopo restituire loro questo elemento, esaminarlo più distintamente, onde innoltrarci a conoscere i prodotti del desiderio e della volontà che le nostre facoltà affettive costituiscono.

183. *Definizioni del piacere e del dolore.* Cercarono i filosofi di definire cosa sia in sè stesso il piacere ed il dolore. Platone li fece consistere in un esercizio della sensibilità favorevole o contrario alla organizzazione o alla vita. Boerhaave ripone il dolore nella distensione delle fibre nervose, che hanno origine nel cervello. Sauvages in una percezione incomoda e confusa, proveniente da una lesione qualunque delle fibre nervose. Gaubius nelle percezioni che l' animo amerebbe meglio non provare che provare.

Similmente per Cartesio il piacere è la coscienza di qualcuna

delle nostre perfezioni. Per Sulzer il dolore consiste nella difficoltà, ed il piacere nella facilità che prova l'anima nell'esercizio dell'azione. Per Maupertuis un sentimento che si ama meglio provare, che no. Pouvilly poi ripone i piaceri dei *sensi* in un esercizio degli organi, che non l'indebolisca, quelli dell'*intelletto* in un esercizio delle facoltà intellettuali, che non le affatichi, e quelli del *cuore* in un movimento di questo viscere, in cui il timore e l'odio non abbian parte (1).

Ma queste definizioni lungi dal dire cosa è il piacere ed il dolore in sè stesso, non fanno che indicarne le cagioni o gli effetti, o dire che il dolore è dolore, il piacere è piacere. Il piacere ed il dolore sono sentimenti semplici, che ognuno conosce per propria esperienza, e che non possono essere definiti.

184. *Piaceri fisici, intellettuali e morali.* I piaceri possono essere di tre sorta, fisici, intellettuali e morali. I primi derivano dalle impressioni fisiche fatte sulla nostra macchina; i secondi dall'esercizio delle facoltà intellettuali; ed i terzi da quello delle facoltà affettive. Un grato odore, una verità scoverta, un atto di amicizia sperimentato procacciano rispettivamente piaceri de' tre ordini indicati. Lo stesso dicasi de' dolori. Altri li dividono in fisici e morali, comprendendo nella seconda classe quelli da noi enumerati nella seconda e terza. Anzi come i morali si sperimentano nell'esercizio delle facoltà diverse dalla sensibilità fisica, perciò li hanno attribuito ad un'altra facoltà chiamata sensibilità morale. A me non par necessario ammettere questa nuova facoltà e risguardo la così detta sensibilità morale come una circostanza, che accompagna l'esercizio delle facoltà dell'intendimento e delle facoltà affettive. Nel piacere di qualunque siasi natura l'io, per così dire, si espande, e nel dolore al contrario si riconcentra.

185. *Opinione esagerata di Verri circa l'indole del piacere.* Siccome noi veggiamo tutto il dì, un piacere è più intenso se è preceduto da un dolore, e quanto maggiore è stato il dolore sofferto, tanto più vivo è riuscito il gustato piacere. Da questa riflessione, giusta in sè stessa, il signor conte Verri, nelle sue *idee sull'indole del piacere*, dedusse: 1.° che il dolore sia cosa positiva, il piacere negativa, e consistere in una *rapida cessazione del dolore*; 2.° che *non si possono perciò dare due piaceri consecutivi*; 3.° che nella vita umana è maggiore la somma de' dolori, stantechè molti dolori non sono suppliti da corrispondenti piaceri. Ma ciascuno colla propria esperienza può ben rilevare: 1.° che sian cosa positiva i piaceri non potendo questi sperimentarsi senza che le nostre potenze sensitive, intellettuali o morali sieno in un conveniente esercizio; 2.° che non sempre sia necessario col prezzo di precedenti

(1) Consultate il *Dizionario delle scienze mediche* agli articoli rispettivi. — Gioja, *Elementi d'ideologia*, part. VI, cap. 1.

dolori comprare il godimento de' piaceri: difatti tu hai già estinto la fame con un lauto desinare, in cui sei stato servito di molte squisite vivande; nessuna sensazione molesta ti tormenta, anzi il ben essere è sparso in tutto il tuo corpo. Frattanto se alcuno ti reca una lieta novella, o ti offre una tazza di caffè, o ti fa sentire un pezzo di musica, non gusterai nuovi piaceri? Or da quali dolori sono stati preceduti questi piaceri? Da qual dolore è preceduto il piacere che in noi si desta al contemplare una bella statua o un eccellente dipinto? Verri ricorse a' dolori da lui detti *innominati*; che vagliono tanto, quanto le cause occulte escogitate dai peripatetici nello spiegare i fenomeni naturali (1). 3.° Quindi cade la ragione su cui egli fonda la prevalenza de' dolori, opinione sostenuta ancora da Maupertuis. Non è già che io voglia difendere la superiorità de' piaceri come hanno fatto King, Leibnizio e Galluppi, non sembrandomi potersi appoggiare sopra valevoli ragioni tale sentenza. Che se si amasse mettere avanti qualche congettura, io sosterrei l' equilibrio de' piaceri e de' dolori. Questo mi sembran provare il desiderio della vita che non si perde mai; le facoltà ed i bisogni che si corrispondono in tutti gli esseri viventi; e la gran legge più generale dell' equilibrio che regge i fenomeni tutti della natura.

186. *Idea del bene e del male.* Tutto ciò che è capace di produrre o di aumentare in noi il piacere, oppure di diminuire o togliere il dolore, si chiama un *bene*. Al contrario, tutto ciò che è proprio a produrre, o aumentare in noi qualche dolore, o a diminuire qualche piacere, chiamasi *male*. Spesso però noi nominiamo bene ciò che ci cagiona un altro bene, o ci allontana un male; e per contrario *male* ciò che produce altro male, o ci priva di qualche bene. Finalmente alcune volte noi chiamiamo bene o male la stessa sensazione piacevole o dolorosa.

Siccome i filosofi distinsero i piaceri in fisici ed in morali, così i beni furono detti *fisici* e *morali*, secondochè erano capaci di procacciarci piaceri dell' uno e dell' altro ordine, o di allontanarci da' dolori corrispondenti. Vi sono poi beni reali ed apparenti, assoluti e relativi; lo stesso si dice de' mali. I beni di quaggiù sono tutti limitati e misti ad imperfezioni, e però non possono appagare le nostre brame e lo spirito umano concepisce un bene infinito assoluto e perfettissimo, capace di appagare le brame dell' uomo e si chiama l' *ideale del sommo bene*. Esso è un concepimento della ragione.

È d' uopo ancora osservare, che le umane azioni diconsi *buone* o *male*, secondo che sono conformi o disformi dalla legge del dovere, che nel capitolo nono mostreremo essere distinta dall' utile e dal piacere.

(1) V. Gioja, *Elementi d' ideologia*, part. 6, cap. 10.

I piaceri del bello sono delicatissimi e meritano essere specialmente esaminati.

187. *Cosa sia il bello.* La disciplina del bello, detta da alcuni *callologia* e da altri *callofilia*, oggi secondo l'uso de' tedeschi si chiama *estetica;* nome preso dal sentire fisico e trasportato al senso morale. Per poco che si rifletta sull'uomo morale, è facile ravvisarvi con Hutcheson un senso interno o una disposizione a distinguere le belle cose. Tutti ragionano del bello; esso si ammira nelle opere della natura, si cerca nelle produzioni delle arti; si accorda o si nega questa qualità in ogni istante agli oggetti che ci si offrono. Se si domanda però in che consista, da quali facoltà sia percepito, ed in che si differisca dal bene; allora diversi pareri s'incontrano. Per alcuni scrittori di estetica il bello è ciò che piace, per molti ciò che è capace di destarci una sensazione piacevole congiunta con una esterna rappresentanza, e per altri quello che è capace di porre in un conveniente esercizio le facoltà sensitive. Chi lo fece consistere nella varietà congiunta con l'unità, chi nella novità, chi nella facile percezione de' rapporti; ed altre qualità caratteristiche da altri se ne assegnarono.

Però è d'uopo riflettere che non è possibile definire di una maniera generale il bello, essendo questa un'idea astrattissima e semplicissima; e però non puossi trovare una nota caratteristica, che possa tutti gli oggetti detti belli contrassegnare. Un augelletto non è bello per la stessa ragione per cui lo è una nuvoletta, che s'innalza sul dorso di una collina; nè questa lo è per lo stesso motivo di una barchetta, che fende dolcemente le acque. Quindi ognuno quella definizione te ne dà, che corrisponde all'oggetto bello che con particolarità ha in mente, ma che punto non garba a tutti gli altri. E però trovansi tali definizioni manchevoli qual per una ragione, e qual per un'altra. E per fermo l'odore di una rosa *piace*, eppure non si dice bello. Un pezzo di musica è bello, quantunque non venga accompagnato da *rappresentanza* di sorta; il *conveniente esercizio delle facoltà sensitive* è una condizione indispensabile per ogni piacere, ma non un costitutivo del bello. Una poesia può avere la *varietà congiunta con la unità*, ed essere bruttissima; Venere che tramonta è bella, quantunque non offra alcuna *varietà*; la *novità* può trovarsi ancora nel brutto; la *facile percezione dei rapporti* può trovarsi nel brutto, e se col bello congiungesi, questo sarà un bello intellettuale, ma non un bello fisico o morale (1). Bisogna però confessare che la varietà congiunta con l'unità è un carattere che spiega moltissimi de' fenomeni estetici. Del resto poco monta il definire il bello: ognuno per propria esperienza lo percepisce, e chi nol percepisce, per quante defini-

(1) Vedi Poli, *Primi elementi di filosofia*, cap. 2, § 58 e seg.

zioni ne darai, non potrà giammai conoscerlo. Cerchiamone più presto le varie specie

188. *Divisione del bello.* Due specie di bello io distinguo, cioè il *naturale* e l'*artificiale*, intendendo pel primo tutto ciò che di bello ci presenta la natura nell'ordine fisico, morale ed intellettuale; e pel secondo ciò che di bello ha saputo creare l'uomo adoperando differenti mezzi.

Bello fisico. L'uomo che volge il suo sguardo a contemplare il vasto spettacolo della natura, incontra per ogni dove moltiplici immagini del bello. I verdi campi di variopinti fiori smaltati, quel ruscello che le sue chiare e fresche acque va portando con tortuosi giri per la valle, i canori augelletti che snodano la loro lingua a lodare la dea del mattino, son tutti oggetti che svegliano in noi il sentimento del bello, attraggono, invitano, impegnano l'anima, e con diletto la governano. La vista del mare tranquillo, il zefiretto che ne increspa lievemente le onde, la barchetta che dolcemente lo fende son tutti oggetti, che noi diciamo belli. Le figure degli oggetti regolari, la proporzione con cui sono disposte le parti che alla formazione di un tutto concorrono, l'alternar dei giorni e delle notti, la costante successione delle stagioni, destando in noi le idee dell'ordine, della regolarità e della simmetria un vivo diletto ci arrecano. La vista e l'udito sono i sensi, che principalmente ci somministrano il bello sensibile.

Bello morale ed intellettuale. Le umane azioni con la loro moralità si dicono ancor belle. Così bella è l'ingenuità del carattere, bello un atto di disinteresse, e così via via. La stessa denominazione si applica ancora alle cose intellettuali. Bella si dice una pronta risposta, bello un trattato scientifico che presenti diverse verità incatenate per modo che l'una dall'altra discenda e fra loro si connettano. Son queste le forme che prende il bello in natura.

189. *Facoltà che entrano nel fenomeno del bello.* Quali facoltà entrano in esercizio nella contemplazione del bello? Questo fenomeno complesso che s'avvera nell'uomo spontaneamente, allorchè si sottopone all'analisi, offre tre elementi; l'apprensione di un oggetto, il giudizio della di lui beltà, ed un sentimento piacevole che è amore puro o disinteressato verso la cosa bella. Senza l'apprensione del senso o della fantasia non può aver luogo nè giudizio di beltà, nè perciò il sentimento estetico. Ma appena è formato il giudizio della di lui beltà, come suo effetto ne nasce il sentimento piacevole di amore verso lo stesso; e questo può essere maggiore o minore secondo il grado di sensibilità morale dell'individuo. Il sentimento di amore verso l'oggetto bello è forse un desiderio di appropriarselo? ha forse di mira l'utile che può ricavarsene? Bisogna confessare che talvolta vi si associa e ne nasce, perchè l'uomo ha altre capacità oltre a quella di contemplare il bello; ma pure bisogna convenire che ne è distinto, e che il sen-

timento estetico è un amor puro e disinteressato per la cosa. Infatti spesso noi rispettiamo per la bellezza un oggetto che potrebbe appagare qualche nostro fisico bisogno, ed acquistiamo un oggetto di lusso che non ha altro uso se non di destarci un' immagine gradevole. Il proprio della bellezza, dice Burke, non è di eccitare il desiderio, ma di tendere a smorzarlo. Nato il desiderio di appropriazione è offuscato o spento il senso del bello. Ora finchè l' uomo non fa che contemplare il bello, saperlo ben discernere dal brutto e deliziarsene, si dice che ha *gusto*; ove poi è dotato di tale forza attiva che sappia imitarlo o produrlo con gli strumenti dell' arte, allora si dirà *genio*.

190. ***Del sublime.*** Nella percezione del bello l' anima ha una scossa moderata, vi è armonia tra le facoltà che vi si esercitano. Alcune volte però ci si mostra tale che eleva, scuote ed espande l'animo, lo innalza sopra il suo stato ordinario, e l'empie di un senso di maraviglia o di stupore; ed è allora che costituisce il ***sublime***. Kant distingue il sublime in due specie, cioè sublime matematico, e sublime dinamico. Il primo nasce da' concetti di spazio e di tempo. Il secondo dall' idea di forza o causa, e questa può risguardare l' ordine fisico, il morale e l'intellettuale. Al primo si riferiscono i più grandiosi fenomeni della natura, quelle lunghe catene di montagne dirupate che nascondono la testa nelle nuvole e cui fanno cerchio le più terribili meteore; la vasta estensione del mare, che messo in tempesta dalla forza de' venti, solleva in alto le sue onde tra le folgori e le saette; l' ampiezza del firmamento, le vulcaniche eruzioni, i tremuoti, le vaste inondazioni, l' impervesare de' venti, i tuoni ed i fulmini con tutte le violenze straordinarie degli elementi. Nell' ordine morale è sublime una violenta passione che rompendo ogni freno tutto abbatte e rovescia; e nell' ordine intellettuale è sublime quella frase di Archimede: ***datemi un punto fisso e vi muoverò la terra.*** Il bello adunque non differisce dal sublime che per gradi. Togli i limiti alle cose, ed ecco il sublime. Così scorgesi chiaramente, che questi sentimenti non sempre sono divisi da grandi intervalli, e possono in varie occasioni fra loro avvicinarsi. Un ruscello che scorre placidamente è uno dei più begli oggetti della natura, ma se diviene un fragoroso torrente il bello perdesi nel sublime: un giovane arboscello è un oggetto leggiadro, un'annosa quercia però che occupa largo spazio nell'aria è una cosa sublime: la calma di un placido mattino è graziosa, il silenzio universale della notte è altamente sublime.

A chicchessia ora è dato rilevare, essersi dal vero dilungato Burke, allorchè sostenne che il sublime nasce dal pericolo e dal terrore; poichè alcuni oggetti sono sublimi senza farci provare il sentimento del terrore o pericolo, come sarebbe il firmamento stellato, tolto dallo stesso autore ad esempio del sublime. Ma non mi

infingo che il pericolo ed il terrore, se non costituiscono il sublime, di molto lo accrescono.

191. *Bello artifiziale.* L'uomo non solamente ammira il bello, ma con la sua immaginazione crea nella sua mente oggetti, che poi realizzati sono capaci di destarci il sentimento della beltà. Il bello così prodotto si chiama *artifiziale* e costituisce il fondo delle belle arti. Le principali sono sei: *pittura*, *scultura*, *architettura*, *musica*, *poesia*, *eloquenza*; ed alcuni vi aggiungono *l'arte delle ville* o de' *giardini*. La pittura, scultura, architettura e l'arte dei giardini dirigonsi alla vista, laddove la musica, l'eloquenza e la poesia parlano più d'ogn' altro all' orecchio.

La pittura combinando la luce, le ombre e la varietà de' colori, ritrae gli oggetti e le azioni. La scultura e la plastica dispongono delle linee e delle superficie modellandole sul marmo o sopra altra materia molle, e per via del rilievo danno agli oggetti che producono le divise della realità. L'architettura servesi de' materiali della natura, e dando alle sue costruzioni l'ordine, la simmetria e le forme geometriche, ci desta la piacevole sensazione del bello. La musica adoperando i suoni e la melodia imita talvolta lo strepito terribile de' vulcani e delle tempeste, e spesso arriva ad esprimere le più tenere commozioncelle del cuore umano. La poesia e l'eloquenza servonsi della parola congiunta col ritmo, ma con diverso intendimento. La prima nel mentre diletta, descrive con precisione ed esattezza ogni sorta di oggetti, perciò sopra tutte le arti si estolle. La seconda ha per iscopo il persuadere, ma nel far ciò non lascia di trasportarci con le attraenti immagini del bello. Finalmente l'arte de' giardini modifica la terra in modo, che la vegetazione prendesse le forme più acconce a destare più immagini gradevoli.

192. *Della imitazione e del bello ideale.* Domandano gli estetici: le arti belle sono sempre imitatrici del bello naturale o lo creano a loro posta? Certa cosa è che l'architettura e l'arte dei giardini per lo più creano, e di rado imitano. La pittura però, la scultura e le altre imitano il bello naturale, ed ora producono un bello che in natura non trovasi, ma che è una pura creazione dell' immaginazione dell'uomo e che *bello ideale* si appella. L'Apolline del Belvedere, la Venere Medicea sono un bello ideale realizzato dalla scultura greca. L'uomo individuale è un bello naturale; ma gl'individui offrono chi un difetto e chi un altro. L'Apollo è il perfetto o l'ideale della bellezza maschile, come la Venere lo è della femminile. La più comune opinione circa l'origine del bello ideale si è che lo spirito lo forma spigolando le singole bellezze che negli individui ha trovato. Cousin è di avviso, che come la mente umana alla vista di un triangolo determinato può sollevarsi all' ideale del triangolo geometrico; così alla vista di un solo oggetto bello naturale, per astrazione immediata (§ 128) si solle-

va all'ideale del bello (1). Io non dico impossibile questo passaggio, ma credo che la comparazione di vari individui può dare più facilmente allo spirito l'occasione di formarsi l'ideale del bello.

Si è domandato, se i Greci levaronsi alto nelle arti per la imitazione della natura o perchè realizzarono l'ideale, e se per condurre le arti a perfezione bisogni inculcare la imitazione o la produzione dell'ideale. Emerico David parteggiò per la prima soluzione, e Quatremere de Quency per la seconda. A me pare che raccomandare alla lettera la imitazione tende a render servile l'artista e ad ottenere imperfetti i lavori; giacchè gli oggetti naturali belli son sempre misti a difetti. Dall'altra parte esaltare troppo l'ideale, può indurre, come ha indotto spesse fiate, nel caricato ed ammanierato. Il concepimento sia adunque ideale, si levino via i difetti, ma l'esecuzione e la manifestazione sia conforme alla natura, ed in tal modo si avranno evitati gli sconci delle due contrarie ed esclusive sentenze.

193. *Dell' assoluto nel bello.* Pria di lasciare questo articolo mi piace di accennare la questione, se mai il bello sia sempre relativo e di convenzione, o se siavi un bello costante assoluto ed universale. Molti filosofi della scuola della sensazione hanno sostenuto la prima opinione e sonosi appoggiati alla varietà del gusto ne'diversi tempi e presso le diverse nazioni. A me pare che sianvi molte cose che invariabilmente si giudicano e si devono giudicar belle in tutti i tempi, in tutti i luoghi e da tutte le persone. La mente umana fa parte dell'ordine dell'universo e porta in sè la cognizione dell'ordine, e la tendenza a riprodurlo. Ciò dunque, che è ordinato ed armonico desterà sempre il senso del bello. Quindi avvi un bello assoluto; e ciò principalmente nel bello naturale e nel sublime. Intanto le forme con le quali la mente umana rappresenta il bello possono dar luogo a diversità di giudizi. Perchè l'educazione, i pregiudizi, e le abitudini possono stabilire talune associazioni variabili, e perciò possono far variare il gusto da una nazione all'altra, da una epoca ad un'altra; lo che può influire sul progresso o sulla decadenza delle arti belle. Ulteriori particolarità sarebbero aliene dal nostro scopo.

(1) V. Cousin, *Frammenti filosofici*, tom. 2, pag. 137 e seg. — *Cours de phil. professé par V. Cousin à la Faculté des lettres pendant l'année* 1818, *publié par M. Adolphe Garnier*, leç. XIX e seg.

CAPITOLO OTTAVO

DE' SENTIMENTI

Cosa sia sentimento. La parola *sentimento* suole dai filosofi riserbarsi per esprimere qualunque atto delle nostre facoltà affettive, e si mette d' ordinario in contrapposto della idea, che indica più presto gli atti dell' intendimento. Laonde il piacere che provo al contemplare le belle forme di una rosa chiamasi sentimento; la brama di possedere un oggetto si dice sentimento; il rispetto che ha il figlio verso il suo genitore si appella sentimento; e sentimento ancora si noma la devozione e l' amore che in noi si desta al cospetto della divinità. I filosofi perciò hanno enumerato i *sentimenti estetici*, *fisici* o *naturali*, *morali*, *religiosi*, e così via via. Nell' individuo animato da' sentimenti tu scorgi una disposizione ad agire, e spesso egli realmente agisce in virtù del sentimento dal quale è animato, e però la scuola di Scozia li chiamò *principi attivi*, o *principi di azione*.

194 *In che consista l' istinto.* I più semplici sentimenti primitivi son quelli, che precedono qualunque esperienza, sono prodotti dagli stimoli della interna sensibilità, accompagnano lo sviluppo della nostra organizzazione, e sono l' espressione dei nostri fisici bisogni. Tali sentimenti si chiamano *istinti* o *sentimenti istintivi*. Questa parola *istinto* che corre per la bocca di tutti, è anzi vaga ed indeterminata che no. Cabanis crede che sia stata creata per indicare le emozioni prodotte dalla interna sensibilità, poichè proviene da due radicali greci *en* e *stingein*, quasi *intus pungere*. Giovanni Locke e l' abate di Condillac non riconobbero affatto l' esistenza dell' istinto; fu seguito questo parere da Berkeley, Hume e da tutti i discepoli di Condillac, Soave, Bini ed altri; cosicchè sembrò allora bandito dalla filosofia. Tale dottrina sin dal suo nascimento fu impugnata da Lord Shaftesbury e Smellie, come ancora da Tommaso Reid e Dugald Stewart. Che più? Il dottor Priestley, quantunque discepolo di Locke, ammise le azioni istintive ne' bambini, e quelle risguardò come meccaniche. Finalmente Cabanis fece nascere gl' istinti dalla sensibilità interna, e due verità, che disparate sembravano, collegò tra loro.

195. *Fatti che provano l' esistenza dell' istinto.* E per venire ai fatti, negli ultimi periodi della gravidanza il feto batte i piedi, si muove ed agita in guisa, che alle volte si avvolge il cordone ombelicale attorno al collo o al corpo, e talvolta ne forma un nodo; e tutti questi movimenti sono tanto più impetuosi e continuati, quanto egli è più vivace e più forte. Le sue membrane, dice Cabanis, hanno acquistato un certo grado di forza, ed egli sente già il bisogno di esercitarle. Il suo pulmone ha preso un certo

sviluppamento; la quantità di ossigeno, che gli viene dalla madre col sangue della vena ombellicale, non più gli basta: ha bisogno dell' aria, che più gliene somministri, e perciò cerca l' aria con l' avidità del bisogno (1).

Fenomeno del poppare. Appena il neonato ha veduto la luce del giorno, il polmone stimolato dall' azione dell' aria, comincia a funzionare, e da questo momento tutti gli altri bisogni ed appetiti, dipendenti dalla propria organizzazione e dal carattere della sua sensibilità si manifestano ad evidenza. Mentre che l' odorato, a parlar propriamente, non esiste; mentre il gusto, quantunque un poco più sviluppato, sarebbe in caso di distinguere appena i sapori; mentre le orecchie quasi niente sentono, e la vista è tuttora incerta; già impiega tutti i deboli mezzi onde manifestare i suoi bisogni, e cercare di satisfarli. Da ciò si nascono quei movimenti meravigliosi de' muscoli delle braccia e del viso, e tutti quelli pe' quali cerca il seno della nutrice, lo stringe colle sue debole mani per ispremere il fluido nutritivo, afferra e succhia il capezzolo. Questo fenomeno del poppare è di somma importanza nella ideologia. Come avviene che il neonato, senza aver mai tentata questa azione, succia per la prima volta il latte dal capezzolo? Ippocrate ne fu sì tocco che asserì, essere stato il bambino avvezzo nell' utero a succhiare le acque dell' amnios; ma non si avvide che così egli non faceva che rimuovere la difficoltà senza risolverla, restando sempre la curiosità di sapersi, come avesse potuto cominciare a succhiare quelle acque stesse, senza alcun previo ammaestramento. Oltrecchè il feto tuffato in dette acque non respira, e pure si cono-

(1) Il nostro Campailla da Modica, seguace della filosofia cartesiana nel suo bel poema intitolato l' *Adamo* ammise la sensibilità interna, facendo special menzione della fame e della sete; e del pari pria di Cabanis descrisse esattamente gl' istinti del feto al canto xv, st. 51.

Ma poichè è a certo termine arrivato
Il feto di maturo accrescimento
E d' uopo e' più non ha, che preparato
Gli sia dall' altrui sangue il nutrimento,
De' naturali ogn' organo assodato
Da sè stesso investir può l' alimento,
E resta a disserrar disposto appieno
Della sua genitrice il chiuso seno.
Grave alla fine ed insoffribil sente
Di accolte fecce e aggiunte urine il pondo
Che troppo gli è di stimolo pungente
Quel ch' ha nell' intestin meconio immondo.
Si scuote angustiato e impaziente
Co' pie' il sen batte all' utero profondo
Si drizza, calcitrando, al duol che l' ange
Sicchè de' chiusi invogli il carcer frange.

sce da tutti che la respirazione è assolutamente necessaria per avverarsi il succhiamento (1).

Altri fenomeni istintivi. In quella stessa aurora della vita molti altri fenomeni istintivi si scorgono nel neonato dall'occhio osservatore del filosofo, come i movimenti per cui cerca incessantemente la luce, la tendenza ad afferrare tutti gli oggetti per avvicinarli alla bocca e simili altri. Nelle susseguenti epoche della vita, l'uomo presenta altri fenomeni istintivi ancor essi, e dipendenti dallo sviluppo successivo della sua organizzazione.

Oltre agl'istinti prodotti dagli stimoli dell' interna sensibilità, bisogna ammettere ancora gli atti per cui rimettiamo l' equilibrio subito che si perde, quelli per cui chiudiamo gli occhi subito che altri minaccia di offenderli, il pendio all'imitazione; ed ancora talune azioni rese connaturali con l' abitudine, di modochè si fanno quasi meccanicamente senza riflessione e deliberazione. Il carattere generale degl' istinti di qualunque genere si è di consistere in una impulsione naturale e cieca, che ci porta a talune azioni senza che noi avessimo scopo avanti agli occhi, senza deliberazione e spessissimo senza alcuna idea di ciò che facciamo.

196. *Degli appetiti.* Gli appetiti della scuola scozzese (§ 81) entrano in questa classe di sentimenti. I loro caratteri sono: 1.° tirano la loro origine dal corpo, e ci sono comuni cogli animali; 2.° sono periodici; 3.° sono accompagnati da una sensazione penosa più o meno forte secondo l' attività dell' appetito. La *fame*, la *sete* e l' *amor fisico*, vengono da essi in questa classe enumerati; i due primi han per oggetto la conservazione dell' individuo, ed il terzo la propagazione della specie; cure importanti che la ragione sola avrebbe male adempiute, e che la natura ha confidate all' istinto. Però ogni individuo è tenuto soddisfare i primi, e non può negarvisi senza mettere a cimento la sua esistenza; cosa che non avviene dell' ultimo. Questi appetiti sono connaturali all' uomo, e nascono in lui pria che conoscesse oggetti idonei a soddisfarli; infatti, il neonato patisce la fame pria di conoscere che il latte della madre può attutare questa molesta sensazione. Nello stato attuale però non sì tosto si manifesta il bisogno della fame, che corre alla mente l' idea de' cibi adatti a smorzarla. Oltre questi appetiti naturali, Stewart ne riconosce parecchi altri fattizi, come quello dei liquori fermentati, del tabacco, dell' oppio e simili, che nascono dopo conoscenze acquistate (2). Questi divengono talvolta più imperiosi de' naturali.

197. *Caratteri de' desidèri della scuola scozzese.* Gli appetiti o

(1) V. Cabanis, *Rap. du phys. et mor.*, mém. 2. — Reid. *Ess. sur les facultés de l' homme*, par. 1, ch. II, III.

(2) V. Reid, *Ess. sur les facultés act. de l' homme*, p. 1, ch. II, III. — Stewart, *Esquis. de phil. mor.*, par. II.

sentimenti istintivi sono chiamati dalla scuola di Scozia principi animali di azione, perchè sono comuni all' uomo ed agli animali. Tali sono ancora i desidèri e le affezioni; i primi risguardano cose, ed i secondi persone. I desidèri si distinguono dagli appetiti perchè non nascono dal corpo e non sono periodici. A questa classe appartengono, secondo Reid, il desiderio di *conoscenze*, quello di *stima* e quello di *potere*. Tutti tendono a nobilitare e perfezionare l' uomo. Le cognizioni lo ingentiliscono, il desiderio di stima lo spinge ad operare in modo da rendersene degno; e le cognizioni e la stima lo portano facilmente al potere. Questi desidèri anche quando sono impetuosi e violenti, rendono nobile e dignitoso il carattere dell' individuo, laddove gli appetiti divenuti dominanti lo abbrutiscono.

Vi sono inoltre desidèri fattizi, come vi erano fattizi appetiti. Quello che ci fa conseguire l' oggetto de' nostri naturali desidèri e ch' era risguardato come un mezzo, appresso viene bramato in luogo del medesimo, ed acquista col tempo nella nostra opinione un valore indipendente, e si desidera per sè stesso. Da ciò deriva il desiderio del *denaro*, de' *mobili*, degli *abiti ricchi* ed altri, che corrispondono ai *desidèri secondari* di Hutcheson, e la cui origine col principio di associazione facilmente dichiarasi.

198. *Cosa sieno e quali le affezioni*. Qualora il fine o l' effetto del sentimento ha per oggetto immediato, o contiene una disposizione benevola o maligna verso i nostri simili, allora ne nascono le *affezioni*, le quali perciò in *benevole* e *malevole* possono distribuirsi. Le più importanti benevole affezioni sono *quelle di famiglia*, l' *amore*, l' *amicizia*, la *gratitudine*, la *compassione*, l' *ammirazione* o *rispetto* per le persone fregiate di eccellenza morale, ed il *patriottismo*. Tra le affezioni malefiche, Reid enumera l' *emulazione* ed il *risentimento*, il quale può essere *istintivo* e *deliberato*. L' istintivo che opera nell' uomo come nell' animale, è destinato a guarentirci dalla violenza subitanea nelle circostanze in cui la ragione verrebbe troppo tardi al nostro soccorso; e questo si calma, tosto che osserviamo che il male fattoci era involontario. Il risentimento deliberato però non è desto che dalla ingiuria volontariamente fattaci, e però contiene un sentimento di giustizia, di bene o male morale. Le affezioni benevole portano seco un sentimento di piacere, vanno congiunte all' amore per la persona cui si dirigono, dispongono a farle bene ed a desiderare che altri le ne faccia. Queste affezioni, che sono connaturali all' uomo, non possono svilupparsi che nello stato sociale; quindi provano che l' uomo è fatto per la società. Esse portano l' uomo ad adempire per sentimento i doveri che alle persone rispettivamente lo astringono, e cui la voce rigida del dovere imposto dalla ragione sarebbe forse inefficace.

199. *Quali sentimenti sieno interessati e quali disinteressati*. Gli

appetiti sono tutti egoistici ossia interessati, perchè non tendono ad altro, che a produrre un cangiamento di stato nella nostra anima; nè può negarsi che nello stato attuale siano tali per la ragione che il bambino, pria dell'esperienza, opera in conformità di quelli appetiti, senza distinguere qual bene debba provenirgliene. I desidèri di stima, di conoscenze, di potere, è vero che tendono a produrre un cangiamento nella nostra anima; ma non può negarsi che spesso tendono a' loro oggetti, senza che si sia fatto un calcolo su' piaceri, che possono derivare dal loro conseguimento. Tale è la nobiltà del loro carattere.

Si domanda: le affezioni sono interessate o no? È a chicchessia palese che le affezioni malevole sono tutte interessate. Elvezio però sostenne, che lo siano tutte, e che abbiano per fine ultimo il nostro piacere, il nostro bene. La stessa compassione per lui è ancora interessata, perchè allorquando alcuno solleva un infelice, e' soggiunge, ciò non lo fa, che per togliersi al dolore di vederlo soffrire. Questa dottrina però è falsa ed ingiuriosa alla natura dell' uomo. Io vedo un infelice nella miseria che senza soccorso altrui trarrebbe a perire; subito svegliasi in me il sentimento della compassione, e bramo sollevarlo. Il fine che io mi propongo si è quello di cangiare il suo stato fisico e morale, e non mai di spegnere la mia molesta sensazione. Se così fosse, io potrei allontanarmi dai suoi occhi, come mi allontano dal cospetto di una carogna; qui però io mi fermo, e se sarei così snaturato da allontanarmi senza recargli soccorso, la natura in me rivolterebbesi, accuserebbemi altamente, e crudeli rimorsi tormenterebbero l' anima mia. Egli è vero che dopo di aver sollevato l' infelice, un delicatissimo piacere la mia anima inebbria; ma questo è un effetto della mia azione, non un fine direttamente voluto, e sarebbe cosa assai strana confondere il fine di un' azione con le conseguenze che da tale azione derivano. Che se alcuno dilungandosi dal dettame della natura umana, prendesse di mira tali conseguenze, e dirigesse le sue azioni a questo fine; non per questo il disviamento di un individuo della specie, potrebbe elevarsi a principio della natura umana.

200. *Passioni e loro classificazione.* I nostri sentimenti, allorchè divengono veementi, perturbano l' anima e il corpo, e si dicono *passioni*, dalla parola *pati*, perchè l' anima sotto il loro impero patisce. Le passioni potrebbero classificarsi in ordine agli appetiti, desidèri, ed affezioni cui si riferiscono. Intanto i filosofi, seguendo le orme di Mallebranche, le ordinarono relativamente all' amore e all' odio, cui risguardarono come le passioni fondamentali. Io approvo questa riduzione, perchè gli appetiti, i desidèri e le affezioni nello stato adulto, si riducono finalmente alla tendenza ad un bene nostro, o de' nostri simili, oppure alla repugnanza ad un male. Nel primo caso questa tendenza può dirsi *de-*

siderio, nel secondo *avversione*; ed entrambi divenuti forti e veementi si trasmutano in *amore* ed *odio*. Se si ha riguardo alla natura dell' oggetto che si ama o si odia, e al tempo cui si riferiscono questi sentimenti, le passioni acquistano diversi nomi. Se trattasi di un bene già posseduto, è compiacenza; se di un male che ci ha afflitto, *rammarico*. L' attuale possesso di un bene ingenera il *contento*, la *letizia*, la *gioia* ed il *tripudio*, che resi abituali convertonsi in *ilarità*. La soffereuza di un male presente produce l' *afflizione*, il *cordoglio*, l' *affanno*, l' *ambascia*, l' *angoscia*, i quali resi abituali generano la *malinconia*. Quanto ad un bene futuro, che si risguarda come probabile l' ottenerlo, dicesi speranza; se come certo risguardasi il suo conseguimento, *fiducia*. La probabilità di non ottenerlo fa nascere il *timore*, e la certezza la *disperazione*.

In ordine agli oggetti amati ed odiati, vi ha l' *amor patrio*, *coniugale*, *filiale*, secondo che sguarda la patria, il coniuge, il padre; l' *avarizia*, l' *ambizione*, la *curiosità*, a norma che dirigesi alle ricchezze, agli onori, alle conoscenze, e così via via. L' amore ad una cosa porta seco l' odio a quella cui è contraria. L' amore alle ricchezze genera l' odio alla povertà; quello degli onori l' odio all' avvilimento, e così delle altre (1).

201. *Passioni semplici e composte*. Quante volte la passione resulta da unica commozione, si chiama *semplice* ancorchè più oggetti o più cause concorrano a produrla; così l' amore resta una passione semplice, avvegnachè tutti i sensi e tutte le facoltà dell' anima si uniscano a rinforzarla. Spesso però avviene, che una passione resulti da diverse commozioni semplici, ed allora dicesi *composta*. L' amor del sapere, della patria e della gloria possono riunirsi e dare una forte spinta all' individuo. Allorchè le passioni sono cospiranti, scorgesi unità nel piano di sua condotta. Vi sono altre passioni composte, le quali vengon cagionate da due o più passioni semplici, le quali sono insociabili; e da questa incompatibilità deriva una commozione, che lacera l' anima, e la mette in uno stato di massimo tormento. Virgilio dipinge Enea che deve sacrificar l' amore violento concepito per Didone al volere di Giove, che gli impone di abbandonare la Libia. Alfieri ritrae nel Bruto una inesorabile giustizia che trionfa della tenerezza di padre. Monti nell' Aristodemo descrive la più forte ambizione combattuta dall' amore paterno. In queste e simili situazioni si scorge il contrasto di due passioni opposte, potenti, incompatibili; ed il tormento consiste nella difficoltà del sacrifizio dell' una all' altra (2).

202. *Passioni debilitanti*, *spasmodiche ed espansive*. Considerate

(1) Consultate Soave, *Elementi di etica*, sez. 2, cap. 1. — Bini, *Lezioni logico-metafisico-morali*, lez. 27.

(2) V. Gioja, *Elementi di ideologia*, part. 7, sez. 2, cap. 1.

le passioni relativamente agli effetti che producono nella nostra macchina, i fisiologi le hanno divise in *debilitanti*, *spasmodiche*, ed *espansive*: le prime fanno cadere in una certa debolezza non solo le determinazioni della volontà, ma ancora i movimenti vitali, come la *tristezza*, l' *odio*, il *timore*, la *gelosia*, l' *invidia*. Le seconde portano un considerevole disturbo nella macchina, come la *collera*, il *terrore*, lo *sdegno*. Le terze finalmente fanno, per così dire, uscir l' individuo fuor di sè, come la *benevolenza*, la *gioia*, l' *amicizia*, l' *orgoglio* (1) e simili. Le passioni abituali poi danno una forma speciale al corpo ed al viso; e però vi ha la fisonomia dell' avaro, del superbo, del voluttuoso, e così via discorrendo.

203. *Utilità delle passioni*. Delle passioni si è detto il più gran bene, ed il più gran male del mondo. Da taluni si risguardano come la sorgente di tutto ciò che vi ha di buono nell' ordine morale, e da altri sono incolpate di tutti i disordini della società. A me pare che dall' una e dall' altra parte siavi verità ed esagerazione. Il fin qui detto dimostra che essendo l' uomo soggetto a sensazioni e bisogni, non può essere privo di desidèri e di passioni; e però le passioni sono ingenite nella sua tempra. Queste se verranno dirette al fine cui la natura le ha destinate, saranno buone; e cattive diverranno se si abbandonerà loro troppo libero il freno. Infatti siccome il movimento produce tutti i fenomeni del mondo fisico, e senza di esso non vi sarebbero nè giorni, nè notti, nè stagioni, e tutta la natura sarebbe una taciturna e mesta spelonca; così le passioni muovono il mondo morale, e senza di esse non vi sarebbero nè arti, nè commercio, nè scienza alcuna saria coltivata. L' amore del sapere spinge il botanico sugli orli de' precipizi per far acquisto di novelle piante, fa vegliare allo astronomo le intere notti per osservare il moto degli astri. Demostene alla riva del mare si studia a tutta possa per correggere un difetto di pronunzia, che disadatto rendevalo ad aringare; il giovane pittagorico si soggetta ad un silenzio di tre anni, per acquistare l' abitudine alla meditazione ed al raccoglimento. Democrito s' invola alla società, ed Eraclito cede al suo fratello il trono di Efeso, per darsi amendue allo studio della sapienza; e finalmente Santorio, Bricman e Pilatre-de-Rozier espongono la loro vita per arrivare al conseguimento della verità. Di quali eroiche azioni non è capace il cuore scaldato da viva carità di patria? Esso ha reso immortali i nomi di Timica e di Cinegira presso i Greci, quelli di Orazio Coclite, di Muzio Scevola, di Fabrizio e di Regolo presso i Romani, e quelli di tanti altri, che sarebbe qui lungo il rammentare.

204. *Perniciosi effetti delle passioni*. Or a quella guisa che il

(1) V. Pinel, *Traité médico-philos. sur l' aliénation mentale*, sect. 1.

movimento, qualora è impetuoso, produce molti disordini nel mondo fisico; così le passioni sfrenate e tumultuose ritraggono l'uomo dalla verità, e lo rendono capace de' più neri delitti. Del primo effetto diremo più opportunamente nella logica; tocchiamo qui il secondo.

Le passioni portate al massimo grado, spingono l'uomo ad agire contro le leggi del giusto e dell'onesto. La sordida avarizia i più sacri ed inviolabili dritti dell'amicizia e del sangue sacrilegamente calpesta. Per invidia Caino uccide il suo fratello Abele; e per l'ira Medea lorda le mani nel sangue de' propri figliuoli. Chi ignora le sventure che l'odio e l'ambizione recarono al regno di Tebe? Non si vide allora bruttato quel suolo del sangue de' più stretti congiunti? Basta rammentare i nomi di Romolo, Alessandro, Aristodemo, Agatocle, per conoscere i perniciosi effetti dell'ambizione. Si può dire che la storia delle nazioni è la storia delle guerre, delle stragi e de' delitti, ed è l'ambizione che passeggia sulle ceneri delle città distrutte e sugli umani cadaveri. Che dirò della passione dell'amore? Essa accende fiera ed ostinata guerra tra' Greci e Troiani; per essa Achille abbandona il campo, Tarquinio, Appio ed Antonio si allontanano dalla via della gloria, e disturbano la tranquillità di Roma. Lo stesso puossi dire presso a poco delle altre passioni.

Dal ragionato fin qui si può dedurre, che le passioni ben regolate formano dell'uomo un eroe, ma essendo sfrenate ne formano un mostro; le azioni del primo riscuoteranno gli applausi e l'ammirazione de' suoi simili, e quelle del secondo saranno l'esecrazione de' più tardi nepoti (1).

CAPITOLO NONO

DE' PRINCIPI RAZIONALI DI AZIONE

Gli appetiti, i desidèri e le affezioni sono comuni all'uomo ed agli animali. Ma l'uomo si solleva sopra gli animali tutti per la ragione e per una volontà libera. Questa volontà può, con la sua attività, dominare le passioni e frenarle. Infatti ogni passione non è altro che un desiderio più o meno veemente; or noi femmo vedere parlando della volontà (§ 33), che essa impera sopra i desidèri, li modera e li rintuzza; dunque la volontà è quella che può tenere in freno le passioni; e noi mostrammo come per l'abitudine si aumenti un tal potere dell'anima (§ 70).

(1) Per maggiori particolarità sulle passioni, consultate Feder, *Ricerche analitiche sul cuore umano*. — Alibert. *Physiologie des passions*, ou *nouvelle doctrine des sentiments moraux*. — Jouffroy, *Mélang. phil.*, pag. 219, Bruxelles 1834.

205. *Principio dell' interesse bene inteso.* Quante volte la volontà modera e dirige le nostre azioni, ciò nol fa che illustrata dalla ragione (§ 42), ed il principio motore della volontà si chiama principio razionale di azione. La ragione allora prende il nome di *ragion pratica* in antitesi alla *specolativa*, perchè non si versa nel conoscere le cose, ma ci guida nella scelta delle azioni, mostrandoci che cosa convenga e cosa debbasi fare. In due modi principali adempie la ragione questo ufficio. Primieramente facendoci conoscere ciò che può condurci alla felicità, cui per legge della nostra natura aspiriamo. Sonovi infatti beni apparenti e beni reali, beni fisici e beni morali (§ 186), ed è la ragione che gli uni dagli altri ci fa discernere, onde preservarci da quelle azioni, che dal nostro ben-essere ci allontanano. Colui che opera guidato da questo principio razionale di azione si dice operare per *proprio interesse*; la sua condotta si dice *saggia* e *prudente.* Se però nel suo operare non è riuscito a fare il suo interesse, allora si dice che è *sciocco*, *imprudente.* Laonde questo principio razionale di azione si chiama ancora il principio dell' *interesse bene inteso.*

206. *Sistema che ripone nell' interesse l' unico motore della volontà.* Il sensualista Elvezio (1), preceduto in ciò da Epicuro, ha riconcentrato nell' interesse tutta la morale. Per lui non avvi che piaceri e dolori fisici o di previdenza; il bene non è che l' utile; qualunque azione se è utile, è buona. Con questa norma giudica la probità relativamente ad un individuo, ad una società particolare, al pubblico, a' secoli, a' popoli diversi, all' universo. Non è differente il principio morale di Holbach (2) e di Volney (3). L' unica legge è quella di conservarsi, dice Volney, tutto ciò che tende a conservare e perfezionare l' uomo, cioè l' organismo, è *bene*; e tutto ciò che tende a distruggerlo e deteriorarlo, è *male.* Tale è l' unica legge morale che l' uomo è tenuto seguire; e la *virtù* non consisterà che nell' abito degli atti conformi alla legge di conservazione. Bentham (4) ha sostituito all' utile individuale il generale, e sotto questo punto di vista lo ha applicato alla legislazione civile e criminale.

207. *Esistenza della legge del dovere.* Questa dottrina però è falsa, falsissima, repugna a' più notori fatti di coscienza, distrugge ogni virtù; e perciò è stata combattuta da tutte le scuole opposte al sensualismo. E per fermo esiste una legge naturale del giusto e dell' onesto, conosciuta dalla ragione ed imposta alla umana volontà. Infatti, come trovansi nella mente umana i princìpi specolativi, così vi esistono le massime pratiche: *adora il tuo creatore*;

(1) *De l' esprit.*
(2) *La morale universelle.*
(3) *Catéchisme du Citoyen.*
(4) *Traité des législations*, t. 1.

non fare agli altri ciò che a te non vuoi fatto; *ripara il danno cagionato al tuo simile*, ed altre. E però data un'azione qualunque, se è conforme a questa legge, dicesi buona; se è difforme, mala. Nel primo caso si ravvisa un merito nell' agente, un demerito nel secondo; il primo degno di premio, ed il secondo degno di punizione si estima. Gli stessi giudizi ciascuno porta sulle proprie azioni: e poi la serenità di coscienza, o il rimorso accompagnano le nostre azioni, secondo che sono giudicate conformi o difformi dalla legge del dovere. Dire che tali massime siano non altro che il frutto della istruzione e della educazione, è cosa assurda. Si conviene che la istruzione e la educazione sviluppa e riduce a formula tali massime, come fa per le massime teoretiche; ma non è dessa che le inventa. Esse appariscono naturalmente come le massime teoriche nelle peculiari occasioni. Il fanciullo che hai battuto a torto, ti rimprovera spontaneamente della offesa immeritamente fattagli, dicendo: *che ho fatto io?*

208. *Si prova con la ragione l' esistenza della legge morale.* Alla osservazione psicologica è di accordo la ragione. Imperocchè, l' universo tutto troviamo ordinato e regolato da leggi costanti ed invariabili. Quest' ordine ci prova essere l' opera di una causa suprema ed intelligente. Questa causa suprema ed intelligente, che è Dio, ha voluto e vuole l' ordine stesso. Nel creare gli esseri li dotò di quelle perfezioni di cui sono adorni, e li mise in rapporto fra loro. Così assegnò loro quelle leggi invariabili che li reggono, le quali derivano da' rapporti che gli esseri tutti hanno tra loro, e con sè come causa prima. In tal modo ogni essere, cospirando all' ordine, giunge alla destinazione voluta dall' ente supremo. Gli esseri inferiori senza conoscere queste leggi vi obbediscono, fatalmente cospirano all' ordine e giungono alla loro destinazione. L' uomo riassume in sè le nature inferiori ed è di più dotato di ragione e di libertà; per la sua parte fisica e materiale, va soggetto alle stesse leggi degli esseri irragionevoli; per la sua natura ragionevole e libera è un agente morale, e la sua legge una legge morale. Con la sua ragione conosce la legge, con la libertà può osservarla o trasgredirla; e perciò è l' arbitro del proprio destino. Questa legge vien conosciuta non costituita dalla ragione, ed apparisce nella sua coscienza. La ragione non fa che appurarla, conoscendo i rapporti che l' uomo ha con le altre cose. Appresso vedremo come può formularsi, e come dalla stessa derivano le varie leggi naturali, che formano le massime pratiche.

209 *Universalità e necessità delle massime morali.* Le massime della legge naturale sono universali, cioè di tutti i tempi e di tutti i luoghi; e però disse Tullio (1): *Non erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tem-*

(1) *De Republica*, lib. III.

pore, *una lex et sempiterna*, *et immutabilis continebit*; *unusque erit communis quasi magister et imperator omnium*, *Deus*. Inoltre sono necessarie come gli assiomi teoretici; laonde ci strappano inevitabilmente l'assenso anche allorchè si trasgrediscono. Ma a differenza delle verità teoretiche impongono un precetto, ossia una necessità morale di agire, ancorchè vengano in collisione col nostro personale interesse. E così la cosa esser dovea; imperocchè qui la ragione non dovea scorgere rapporti circa l'essere delle cose, ma conoscere i rapporti tra le azioni di un essere intelligente e libero, quale è l'uomo e le altre cose. Quindi tali princìpi devono imporre un precetto alla volontà, cui appartiene disporre delle umane azioni. Questo precetto viene dalla natura e volontà dell'essere supremo, in cui furono ab eterno le essenze delle cose, e da cui furono portate all'esistenza; e però la legge naturale è necessaria, eterna ed immutabile, come la essenza medesima delle cose (§ 156).

Alcuni mettono in forse la universalità delle massime della legge naturale, recando innanzi le leggi di una o altra nazione contrarie alle idee di morale. Ma esaminando attentamente tali leggi si trovano essere false applicazioni di rette massime di morale; come la permissione del furto a' giovani spartani per renderli destri ed avveduti; la uccisione de' vecchi genitori presso i messageti per sottrarli alle pene, e così di altre. Del resto è inutile mettere avanti le costumanze di una o altra barbara nazione per autorizzare il delitto; come strana cosa sarebbe il presentare i mostri e gli idioti, qual tipo della natura umana; o i sofismi e gli errori di alcuni matematici, per attaccare la certezza della scienza delle quantità.

Sentiamo intanto quali ragioni arrecano i sostenitori della morale interessata, per distruggere la legge assoluta del dovere.

210. *Fino a qual punto sia vero che l'uomo opera per interesse.* Dicono in primo luogo: l'unico motore delle umane azioni è la ricerca del piacere e la fuga del dolore; e però in tutti i tempi e le circostanze ciascuno non fa che cercare il proprio interesse. Ma chiunque facilmente si accorge, che supponendo vero quanto asseriscono i fautori della morale interessata, si proverebbe solo che il piacere e la passione seducono l'uomo, e gli fanno trasgredire la legge del dovere. Questo fatto però non proverebbe che l'unica legge sia quella dell'interesse. Non è poi vero quanto impudentemente asseriscono. Il padre che tanta cura prende per la educazione della sua prole; la madre che di tante tenerezze è prodiga verso il suo figlio nelle fasce; l'amico che rendesi mallevadore per l'amico, diremo che non operano che per interesse? Sarebbe questa la più grave ingiuria fatta alla natura umana. Poi, se l'unica legge morale fosse quella dell'interesse, questa legge sarebbe distruggitrice di sè medesima. Imperocchè quali che fossero gli oggetti di cui io sono in possesso e che giudico conformi al mio

interesse, altri avrebbe egual dritto ad appropriarseli, se li crederebbe a sè utili; ed ecco la legge dell'utile sovvertitrice di sè medesima. Laonde il furto, l'omicidio, il tradimento sarebbero leciti.

Gli utilitari per difendersi dalle conseguenze immorali del loro sistema due vie battono. Eccole.

211. *Confutazione del sistema di Hobbes.* Hobbes (1) non ha avuto difficoltà di adottare tutte le conseguenze che derivano dal principio dell'interesse. Egli ammette nello stato primitivo il dritto di tutti su tutto, quindi lo stato di guerra ed il dritto del più forte; per porre poi un argine a tale stato di guerra suppone che gli uomini fecero le transazioni e le convenzioni sulle basi di reciproche cessioni; donde la società e le leggi penali per frenare negli uomini il pendio a far male.

Ma rendendo giustizia alla logica di Hobbes, il suo sistema non lascia di esser falso per essere coerente. L'errore suo sta nel principio, nè vi pone rimedio co' suoi patti. Ed in vero, volendo spiegare la formazione della società, disconobbe tutti i princìpi sociali e disinteressati della natura umana, come il linguaggio e tutte le affezioni benevole, per cui gl'individui della specie umana gli uni verso gli altri sono attirati (§ 198). E poi a che varrebbero i patti fra gli uomini, se non si ammettesse una legge superiore a qualunque patto, la quale ingiunge come precetto: *serba i patti?* Senza questa legge ognuno avrebbe dritto a frangere pel suo interesse quel patto, che poco pria per suo interesse avea stipolato. Io non nego che la riunione degli uomini in società fece nascere le leggi sociali; ma queste non fecero se non formulare le leggi naturali, che scaturiscono dall'ipotesi di più individui in società raccolti. La sanzione civile poi ad altro non servì che a mettere un freno alle passioni, che portano l'uomo alla trasgressione della legge. Finalmente, se indipendentemente da qualunque patto non si ammette una legge assoluta del giusto, malgrado i patti, il più forte avrebbe sempre il dritto di far servire tutto a sè; quindi la schiavitù sarebbe legittima, e legittima sarebbe la prepotenza e la tirannia. Noi osserviamo che spesso nel mondo morale questa domina; ma non è men vero, che allora l'umanità reclama contro la prepotenza a nome della giustizia assoluta.

212. *Il ricorso alla utilità generale non salva il principio dell'interesse.* Bentham (2) per evitare le conseguenze immorali che derivano dal principio del personale interesse, stabilisce l'utilità generale, cui deve sacrificarsi l'utilità individuale. Or l'utilità generale condanna tutti i delitti che nascono dall'arbitrio della legge dell'utile individuale.

(1) *De Cive.*
(2) *Traité des législations*, l. 1, ch. 12.

A dire il vero, l'utilità generale è un'idea che trova facile accesso nella mente di ognuno; ed io la riconosco solennemente, non per la ragione che ne dà la scuola della morale interessata, ma per un principio più elevato. Tutto ciò che è conforme all'ordine, è giusto; ed il giusto, che è l'espressione dell'ordine applicato alle umane azioni, dev'essere utile alla umanità, che è un frammento del sistema ordinato dell'universo. Quindi nel sistema della morale assoluta, l'utile privato deve cedere al generale, dovendo le parti cedere all'insieme e concorrere all'ordine ed armonia universale. Ma non è così nel sistema che combattiamo. Se l'unica legge è quella del piacere, con qual dritto dalla formula: *fa in definitivo ciò che ti torna più utile*; si potrà passare ad imporre all'uomo l'altra formula: *fa in definitivo ciò che torna più utile alla società, alla umanità?* Non potrà farsi tal sostituzione, che per una o per ambedue le seguenti ragioni: 1.° uno gode simpaticamente del bene altrui; 2.° chi fa bene a' simili, aspetta altrettanto da loro. Or l'una e l'altra ragione ritorna sempre nell'interesse individuale. Difatti, se io trovo maggiore piacere nell'appropriarmi il bene altrui, che dispiacere nel vedernelo privo; o se sono così forte da non temere male dagli altri, allora avrò il dritto il più assoluto di fare tutto ciò che mi torna a grado, manomettendo qualunque utilità altrui, ed anche la più generale. Consulta Bentham e vedrai, che tramezzo alle parole di utilità generale, domina sempre il principio dell'utile individuale; vedrai che dovendo darti motivi per osservare i doveri verso degli altri, non ti parla che del tuo interesse individuale, e non t'inculca la probità che come un mezzo per far fortuna (1). Quindi è sempre l'interesse personale sotto le mentite forme di utilità generale.

213. *Sistema di quei filosofi, che rigettando il personale interesse, fondano la distinzione del bene e del male nel sentimento.* David Hume abborrendo dal personale interesse, ammette una distinzione tra il bene ed il male, sostiene però che l'uomo non può conoscerlo colla ragione; ma che siccome ha avuto un senso pei sapori, un senso pel bello, così ha un senso per discernere il bene dal male. Buone sono le azioni che approva il senso interno da lui detto morale; e quali sono queste azioni? quelle che piacevolmente lo affettano, vale a dire che fanno bene altrui, che sono loro utili, che partono da un principio di benevolenza; al contrario sono male quelle che recano danno, come tutte quelle che partono da egoismo e da interesse. Hutcheson non si discosta molto da questo principio. Smith dichiara buone le azioni umane al cui cospetto sperimentiamo piacere, che destano la nostra simpatia, e vorremmo dividere con l'agente; male quelle che contemplate ci recan dispiacere, destano la nostra antipatia, e non

(1) Loc. cit.

vorremmo affatto dividere con l'agente. Per questa scuola, che ha avuto molti seguaci nell'Inghilterra, il bene non è conosciuto dalla ragione, ma svelato da un sentimento; la legge in somma per loro è sentita non conosciuta, cioè non è compresa nell' ordine delle nostre intellezioni.

214. *Se ne mostra la falsità.* Questo sistema quantunque nobile nelle sue massime, non si appone al vero nell' assegnare il fondamento alle distinzioni morali. Imperocchè la legge morale dev'essere necessaria ed universale (§ 209), e tale non può essere se si fa derivare da un sentimento o affetto, anche il più benevolo. Il sentimento sarà una disposizione, un impulso ad agire; ma non può essere una legge obbligatoria per la umana volontà. Il sentimento è sempre un fenomeno passivo da cui l'uomo è dominato, al par degli altri animali; nè ha merito più di loro nell' agire giusta i suoi impulsi. Esso è variabile, come qualunque altra sensazione, secondo l'età, il sesso, il temperamento, lo stato di salute o di malattia, di sazietà o di digiuno, secondo la simpatia o antipatia fisica; varia co' benefattori, co' parenti, e con gli amici. Or il dovere è obbligatorlo, comanda di una maniera assoluta ed inflessibile, senza che abbia riguardo a' sentimenti, che potrebbero assalire l'anima nostra al momento di praticarlo. Esso impone al giudice di profferire la sua sentenza, malgrado che porti danno a' suoi benefattori o amici o parenti. Ordina, si faccia la giustizia e succeda che può.

Inoltre trattandosi di un dato atto, l'individuo può essere affetto da diversi sentimenti; quale di loro dovrà seguire? Se dite quello che lo porta al bene, quello che lo perfeziona, quello che è più conforme alla sua natura o pure quello che desta la simpatia di uno spettatore imparziale, già uscite dalla sfera del sentimento e ricorrete ad una norma razionale, con cui giudicare dell'atto in sè, facendo tacere il sentimento. Ed a ciò necessariamente riduconsi sempre i dettati de' filosofi sentimentalisti, allorchè si costringono a dichiarare in qual modo l'uomo deve agire, essendo agitato da vari sentimenti. Finalmente, il sentimento anche il più nobile e disinteressato potrà associarsi a' comandi della ragione (§ 198) ne' doveri verso i tuoi simili; ma ti abbandona circa i doveri da praticare verso te stesso e verso Dio, che ne sono due rami importantissimi.

215. *Come possa formarsi la legge morale.* Per l'uomo vi è dunque una legge morale distinta dal personale interesse; questa legge è conosciuta dalla ragione e non sentita semplicemente, è data dall' autore della natura, ed impone l'obbligazione di agire in conformità dell' ordine. Cenniamo ora in qual modo può formularsi. Kant la esprime così: *agisci in modo che la massima della tua volontà possa servire come principio di legislazione universale.* Bello il principio, ma non c' istruisce del modo in cui debba operarsi, per-

chè la massima di nostra volontà possa essere principio di legislazione universale. Lo stesso difetto contenea la massima degli stoici: *segui la natura*. Meglio puossi tutta la legge morale ridurre a questo precetto: *essere ragionevole e libero agisci in conformità di tua natura e di quella degli esseri co' quali ti trovi in rapporto*; il quale precetto come si vede è un' espressione dell' obbligo che ha l' uomo di agire in conformità dell' ordine. Analizzando questa formula si vedranno scaturire tutti i principi della morale e del dritto. Indichiamone alcuni.

216. *Dai rapporti dell'uomo nascono i doveri della legge naturale.* Il primo rapporto dell' uomo è quello che ha con Dio che gli ha dato la esistenza e gliela conserva. Quindi il primo dovere è quello di conoscere Dio, di adorarlo ed amarlo; ecco la base di tutti i doveri religiosi; doveri che noi faremo conoscere più distintamente nella teologia naturale, parlando della religione. In riguardo a sè stesso, avendo ricevuto la esistenza dall' essere supremo, è un suo dovere il conservarla, per quella parte che Iddio stesso ha messo nelle sue mani. A questo dovere è attaccato il dritto che ha di servirsi di tutti gli esseri inferiori, come cose inservienti alla conservazione della sua esistenza. L' uomo è perfettibile appunto perchè ragionevole e libero; e però deve attendere alla perfezione del suo essere, coltivando i poteri che l' autore della natura gli accordò. Perlochè deve perfezionare il suo spirito ed il suo corpo; lo spirito dirigendo l' intelletto alla cognizione della verità, la volontà colla pratica della virtù, ed il corpo rendendolo strumento pieghevole ed obbediente ai cenni dello spirito cui è destinato a servire.

Allorchè poi l' uomo si mette di fronte ad un altro uomo, ritrova un essere che ha con sè medesimezza di natura, e perciò il rapporto è quello di eguaglianza. Vi trova un essere ragionevole e libero; essere che porta, come a sè, scolpita l' immagine dello stesso divino fattore, che è il padre comune della specie. E però deve risguardarlo come un altro sè stesso; donde i doveri positivi e negativi di fargli il bene che vorrebbe a sè fatto, di evitare il male che per sè non vorrebbe; e ciò sì nella persona che nella roba.

L' uomo fu creato da Dio per vivere in società (§ 198); nè può ottenere il suo completo sviluppo e perfezionamento quaggiù, se non nel consorzio sociale. Dunque egli, che deve promuovere il suo perfezionamento, è tenuto a cooperare al bene sociale; cui deve immolare il proprio ed individuale, allorchè con quello viene in conflitto. Poi, secondo che la sua vita si atteggia diversamente con diverse persone, allora oltre a questi rapporti generali, ne scaturiscono altri speciali, che sono tante leggi morali derivanti da tali rapporti. Come in geometria esistono a priori rapporti necessari tra le figure; ed allorquando queste si realizzano vengono

poste di fatto quelle proprietà relative ; così del pari esistono a priori rapporti morali per l'uomo che sono leggi morali a priori, e collocandolo poi nelle speciali posizioni, queste leggi si manifestano parlandogli il suo dovere. Questo dovere sarà necessariamente lo stesso dovunque saranno posti i medesimi termini. E però se l'uomo divien padre che rapportasi al figlio, se è beneficato che rapportasi al benefattore, se è depositario relativamente a colui che il deposito gli ha affidato; ne nascono i rapporti morali che sono tante leggi germinanti dall'unica legge naturale, che comanda l'ordine morale. Sviluppa questi principi ed avrai tutte le massime di quella legge naturale, che assegna i doveri all'uomo coi dritti correlativi, che lo accompagna in tutti gli stati, in tutte le sue età, in tutte le condizioni, in tutti i tempi e presso tutte le nazioni.

217. *Della legge naturale relativamente alla legge civile e divina.* Siamo ora in caso di dedurre alcune conseguenze e di mettere la legge naturale in rapporto con la legge positiva, civile e penale, e con la legge divina. Si vede dal fin qui detto: 1.° che la stessa ragione come applicandosi all'essere delle cose fa conoscere le verità teoriche, così del pari esercitandosi nella sfera delle azioni libere ci manifesta le verità morali. 2.° Derivando le verità morali da' rapporti che l'uomo ha con gli esseri, quanto meglio si conosceranno gli esseri, tanto meglio se ne conosceranno i rapporti; e però la cognizione delle verità morali imperfetta dell'infanzia della ragione, si perfeziona con lo sviluppo della medesima. 3.° Si vede che la legge morale è ben chiamata legge del giusto e del retto, perchè la nozione più alta della giustizia si è il regolare le azioni giusta i rapporti che derivano direttamente dalla natura degli esseri. 4.° Che la legge civile non è altro se non quella parte della legge naturale che risguarda gli atti esterni; e questa formulata ed applicata alle circostanze fisiche e morali della nazione che deve governarsi; laonde la base della legge civile è la giustizia assoluta. 5.° Che l'alta missione del Governo si è quella di vegliare per l'adempimento della legge, e perciò della giustizia. 6.° Che perciò ha il dritto di stabilire una sanzione penale, onde rimettere l'ordine che viene infranto dalla trasgressione della legge, ed affinchè con l'idea del castigo ponesse un freno alle passioni che sogliono spingere agli uomini a trasgredirla. 7.° Che la legge naturale consistendo nell'obbligo di conservarsi fedele all'ordine, ed essendo l'ordine l'effetto della volontà di Dio, la legge naturale è legge divina; ma legge divina naturale, distinta dalla legge divina positiva, che è promulgata dalla revelazione. 8.° Che siccome gli atti morali non tutti vengono all'esterno, nè tutti quelli che vengono all'esterno possono andar soggetti alla sanzione civile; e siccome la ragione umana vede una intrinseca convenienza tra l'adempimento della legge ed il premio, la trasgres-

sione della legge ed il castigo; questa sanzione non trovandosi quaggiù, necessariamente dev' esistere una futura sanzione, con cui l' uomo che ha osservato la legge imposta dal creatore avrà il condegno premio, e quegli che l' ha trasgredito abbia il corrispondente castigo. Lo che consuona coll' attributo della divina giustizia, come meglio proveremo nella psicologia razionale.

218. *Conclusione.* Dopo aver percorso il sistema dell' interesse, il sistema sentimentale ed il razionale, possiamo abbracciare nel suo complesso il fatto della legge morale. Certa cosa è che al cospetto di un' azione moralmente buona, lo spirito umano dice, questo è bene, sperimenta un sentimento di amore per l' agente e lo giudica meritevole di premio. Il contrario si avvera al cospetto di un' azione mala altrui o nostra. Di questi tre elementi, il primo è la base fondamentale degli altri. La ragione concepisce il bene in sè, il giusto; questo praticato desterà piacevolmente il sentimento dell' umanità, e l' agente avrà il premio o quaggiù o nell' altra vita. Il giusto sarà applaudito e le sue azioni saranno seguite dal bene ed utile attuale o futuro. Stabilire come mezzo di qualificare le azioni morali l' utile attuale o la ricompensa futura, oppure il sentimento anche il più nobile, è lo stesso che rovesciare le idee, è lo stesso che distruggere la morale assoluta. Il solo bene in sè percepito dalla ragione è degno di approvazione; esso solo può destare la simpatia e benevolenza universale; esso solo produce la vera utilità che non può esistere senza la serenità della coscienza; esso solo può render l' uomo caro a Dio e meritevole della ricompensa avvenire. E però l' unico mezzo di procurare il proprio interesse ben inteso, si è quello di conservarsi fedele alla legge assoluta del dovere, all' ordine (1).

(1) Sopra questo articolo potete consultare, Montesquieu, *Esprit des lois*; Kant, *principes métaphisiques de la morale*; Jouffroy, *Cours de droit naturel*; Cousin, *Cours de philosophie morale professé à la Faculté des Lettres*; Ahrens, *Philosophie du droit*; Rosmini, *Filosofia del dritto—Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, Gioberti, *Del buono* ecc. ecc.

SEZIONE TERZA

TEORICA DEL LINGUAGGIO

L'anima conosce, vuole ed agisce in sè o fuori di sè; l'azione venuta all'esterno palesa i suoi pensieri e voleri. L'azione esterna presa in tutta la sua generalità forma il linguaggio, di cui un ramo speciale e proprio esclusivamente dell'uomo si è la parola. Or la connessione tra il pensiero e la parola è così intima che nulla più. L'uomo, allorchè pensa internamente, parla il proprio pensiero; se avvien che parli, deve pensare pria di avere parlato; cosicchè tale relazione avvi tra linguaggio e pensiero, che l'uno non può affatto andare dall'altro separato, e debbono insieme studiarsi per essere appieno conosciuti. Consigliatamente adunque i sapienti hanno congiunto alla dottrina del pensiero quella del linguaggio, creandone una parte della scienza, *grammatica generale* appellata; di cui toccheremo le principali nozioni.

CAPITOLO PRIMO

LINGUAGGIO E SUE DIFFERENTI SPECIE

219. *Cosa sieno segni e linguaggio.* Tutto ciò che è capace di richiamarci l'idea d'un oggetto lontano o differente da sè stesso, generalmente suole addimandarsi *segno.* Si sono distinti i segni in *naturali* e *convenzionali*. Il *fumo* è segno del *fuoco*, l'*ombra* del corpo opaco; le *grida*, il *pianto* ed i *gemiti* sono segni della tristezza e del dolore; e tutti questi segni hanno naturalmente un carattere rappresentativo. I *convenzionali* non si appoggiano che alle umane istituzioni. Tali sono le insegne de' militari, dei magistrati, dei preti e di tutti i corpi militari, civili ed ecclesiastici. Noi però prendiamo la parola *segno* in un senso più ristretto, intendendo qualunque cosa sensibile adatta a rappresentare le nostre idee; ed un sistema qualunque di questi segni si nomerà *linguaggio.* In questo modo generale considerato il linguaggio, comprende non solamente la parola, ma ancora il sistema de' gesti o pantomima, quello dei segni telegrafici, quello dei segnali di cui si fa uso nelle flotte o negli eserciti, i segni di cui si servono sovente i fanciulli nei loro giuochi, i geroglifici, i simboli, gli emblemi, le scritture de' Cinesi, de' Giapponesi e di altri popoli della estremità dell'Asia, le cifre o caratteri algebraici ed altri. I linguaggi che con più perfezione possono manifestare un maggior numero d'idee, sono quello di azione e quello de' suoni articolati.

220. *Linguaggio di azione.* L'esperienza ci attesta, che essendo stanchi sentiamo il bisogno del riposo, e siamo costretti a sederci,

o a coricarci; che desiderando una cosa stendiamo la mano per afferrarla, se è a noi vicina; e se è lontana, camminiamo o corriamo verso la medesima. Quando alcuno è stimolato da una sensazione dolorosa, mette gridi, gemiti o ululati; se è piacevole però la sensazione, si legge nel suo volto l'ilarità ed il tripudio. Se una nuova idea ci colpisce, si arresta il passo, e si sospende talvolta per poco la respirazione. Tu batti aspramente ciò che ti irrita, e prendi con precauzione la cosa che vuoi trattare con riguardo. Da questi fatti resulta che la nostra organizzazione, senza che noi lo volessimo, anzi alcune volte nostro malgrado, parla per noi ciò che internamente sentiamo: cioè noi naturalmente impieghiamo i toccamenti, i gesti e la voce per manifestare le idee che abbiamo in mente, e le passioni onde siamo animati. Or la unione de' toccamenti, de' gesti e delle voci costituisce il *linguaggio di azione*, il quale come ben vi accorgete, è naturale e dirigesi al tatto, alla vista ed all' udito. L' uomo il rese artifiziale, dopo che gli venne osservato che in tal modo i suoi simili comprendevano i suoi pensieri, ed egli quelli degli altri; ed appositamente si fece a ripetere tali atti.

221. *Uso che ne fecero gli Orientali*. Gli Orientali particolarmente risguardavano questo linguaggio, come il più energico ed espressivo; quindi se ne servivano in modo particolare, quando si trattava d'istruire il popolo nelle cose più importanti, quali sono la religione e la politica. Il profeta Geremia (1) nasconde la cintura di lino nel buco di una pietra vicino all'Eufrate, e dopo molti giorni la caccia fuori, e la descrive fracida e guasta, ed a qualunque uso disacconcia; e ciò per appalesare al popolo di Giuda, che Iddio pe' di lui delitti lo avrebbe fatto al par di quella corrompere e imputridire. Gli Sciti fecero presentare per mezzo di un araldo a Dario, che avea penetrato nel loro paese a portarvi la guerra, cinque frecce, un uccello, un topo ed una ranocchia, per manifestargli che sarebbe perito sotto le loro frecce, ove non fosse scappato per aria come gli uccelli, sotterra come i topi, o sotto acque come le ranocchie.

De' tre rami nel linguaggio di azione, i toccamenti restarono nella imperfezione natia, ma i gesti e le voci furono perfezionati per modo con l'arte, che due linguaggi ben distinti ne resultarono, quello del gesto o pantomima, e la favella.

222. *Progressi della pantomima*. Infatti presso i Greci ed i Romani la pantomima, la danza e la declamazione, che tre rami costituiscono del linguaggio del gesto, avevano toccato un così alto grado di perfezione, che si eran fissate le regole pe' movimenti delle braccia e de' piedi come per qualunque altra arte. Noi leggiamo con sorpresa come essi arrivavano a manifestare le idee le più

(1) Jeremiae, cap. XIII.

elaborate ed i sentimenti i più fini. La disfida che talvolta Roscio e Cicerone si davano, chiaro addimostra a qual perfezione fosse stato il gesto ridotto, anche prima dell' introduzione de' pantomimi. L' oratore romano pronunziava un periodo, ed il commediante per mezzo di una muta gesticolazione il senso ne esprimeva; Cicerone poi le parole cangiava senza snervarne o infievolirne il pensiero, e Roscio con nuovi gesti lo rappresentava.

A' tempi di Augusto, Pilade nella tragedia e Batillo nella commedia, levarono così alto il grido nella pantomima, che furono a maestri di questa difficilissima arte commendati. Si misero in iscena e con somma maestria furono rappresentati gli amori di Venere e di Marte, il giudizio di Paride. Esprimevano i pantomimi così bene i loro pensieri, che Cassiodoro chiamolli uomini, le cui mani eloquenti avevano, per così dire, una lingua alla estremità di ciaschedun dito; uomini che parlavan conservando il silenzio; uomini formati da Polimnia per mostrare che essa non avea bisogno di articolar parole, per fare intendere i suoi pensieri.

Era tale il diletto che destavano i pantomimi con queste rappresentazioni, che a gran folla i Romani traevano alle medesime. Seneca il padre, malgrado che esercitava una professione delle più gravi, confessava che il suo gusto per le rappresentazioni pantomimiche era divenuto una passione; e ne' primi anni del governo di Tiberio il senato fu costretto a mandar fuor un editto, per vietare a' senatori di frequentare le scuole de' pantomimi, ed a' cavalieri di corteggiarli per le vie (1). La nostra meraviglia poi intorno a ciò cresce, allorchè si pone mente che gli attori erano usi a rappresentare con le maschere, lo che impediva loro di potersi aiutare coi movimenti variati del viso nelle loro azioni.

223. *Vantaggi e difetti del linguaggio di azione.* Ma donde deriva che il linguaggio del gesto è così vivace, che supera ancora quello della parola? Io rifletto che il gesto quando è animato rappresenta meravigliosamente le passioni dell' anima, e quasi in un attimo. La parola manifesta tali passioni, ma con più freddezza e lentezza: sensazioni sonore quasi contemporanee non sarebbero che confusione. Vedi Laromiguière (2).

Malgrado però questi vantaggi, la lingua del gesto non è così estesa che possa rappresentare da sè sola tutte le idee, come lo prova evidentemente l' esempio de' muti, i quali indarno spesse fiate adoperano tutte le forze del loro spirito per esprimersi con l' aiuto de' gesti, accompagnandoli co' toccamenti e co' gridi. Dippiù, questo linguaggio non può parlarsi con persone assai lontane, nè ve-

(1) Leggete Condillac, *Ess. sur l' orig. des conn. hum.*, p. 2, sect. 1, p. IV.

(2) Lezione addizionale *Sulla identità del raziocinio*, Pavia 1820, pagina 209.

nire adoperato nella oscurità, od in quelle circostanze in cui uno non è veduto da coloro cui vuole manifestare le sue idee.

Questi difetti non trovansi ne' suoni che mandati dal laringe, ed articolati mercè i movimenti della lingua, delle labbra e delle altre parti della bocca, formano le *parole*, le quali compongono le lingue ed i dialetti di tutti i popoli conosciuti. A tre principalmente ridurremo le prerogative di cui il linguaggio de' suoni articolati si gode.

224. *Il linguaggio articolato è ricco e comodo.* La lingua articolata è sommamente ricca. Imperocchè la mobilità estrema della lingua, de' labbri e de' lati della glottide, unita alla massima capacità di dilatazione e di restringimento dell' apertura della bocca, fanno sì che infinitamente variabili sieno i suoni articolati i quali possono profferirsi. Infatti, quale varietà non si scorge nelle lingue di tutte le nazioni conosciute, movendo dalle più barbare sino alle più colte, e dal linguaggio del volgo a quello de' letterati? Perciò i suoni articolati si sono prestati alla espressione delle idee le più complesse e de' sentimenti i più teneri, alla formazione dei quadri i più composti ed alle minuzie delle analisi le più sottili: in somma, han potuto soddisfare a tutti i bisogni del pensiero. L'organo poi dell' udito è mirabilmente adatto a risentire tutte queste varie e multiplici gradazioni.

Le articolazioni poi possono comodamente adoperarsi, non esigendo nè spazio nè libertà di membra, e ciascheduno in qualunque situazione si ritrovi, storpiato o ammalato, ritto, coricato o seduto, può impiegare questi segni. Si odono poi dell' istessa maniera sì di notte che di giorno, tanto da lontano che da vicino, senza esservi bisogno di voltarsi verso colui che parla, senza fare sforzo di sorta, ed alcune fiate eziandio senza volontà espressa di ascoltarli.

225. *Relazione che avvi tra l' organo della voce e dell' udito.* Oltre a ciò nel linguaggio articolato, come osserva Maine-Biran (1), vengono messi in esercizio due organi, quello della voce e quello dell' udito i quali concorrono a fare meglio imprimere nella mente i suoni pronunziati. Quando infatti alcuno parla, l'io sembra dividersi in due persone distinte, che fra loro si corrispondono, l'una parla, e l' altra ascolta; la prima desta il movimento nell' organo vocale, e la seconda giudica dell' esecuzione, ne percepisce particolarmente gli effetti, e ne raccoglie i prodotti. Inoltre esiste tale corrispondenza tra l' organo dell' udito e quello della voce, che allorquando percepiamo i suoni, l' istrumento vocale prende determinazioni somiglianti a quelle dell' udito, e si monta, per così dire, al medesimo tuono. Sentendo parlare o cantare tu parli e canti fra te stesso. Questa corrispondenza rendendo i suoni più profon-

(1) *De l' infl. de l' hab.*, intr., pag. 42, e sect. II, ch. V.

damente abituali di ogni altra specie di segni, li lega più intimamente alle idee che rappresentano, e sorregge mirabilmente la memoria.

Tali sono i motivi che hanno fatto dare a' suoni articolati la preferenza sopra qualunque altro linguaggio.

226. *L' uomo non ha rinunziato al linguaggio de' gesti.* Osservate intanto, che quantunque le parole sieno divenute la nostra maniera ordinaria di esprimerci, ciò non ostante non abbiamo rinunziato ai gesti ed ai toccamenti. Anzi vi sono di quelli che col gesto prevengono quanto colla parola debbono appalesarci. Lo spiritoso francese ti ha già detto co' gesti e co' moti del viso quello che diratti con le parole; ed al vivace siciliano basta il gesto soltanto per fare anche in distanza de' lunghi discorsi (1). Nella società ogni uomo impiega insiememente con più o meno perfezione tre lingue o tre sistemi di segni: cioè, i toccamenti, i gesti e le parole; così, quando io tiro con una mano un uomo verso una cosa, coll'altra gliela addito, e nel tempo stesso gli dico di prenderla, esprimo in tre maniere differenti il medesimo pensiero, indirizzandomi ad un' ora a tre de' suoi sensi, tatto, vista ed udito. Questi linguaggi uniti a quello de' suoni articolati ci aiutano a spiegar meglio il nostro pensiero, ed aggiungono allo stesso una forza maggiore. Il movimento con cui Marco Antonio scuopre, e mostra al popolo romano il corpo insanguinato del primo de' Cesari, qual forza ammirabile non aggiunge alla sua aringa! Inoltre spesso modificano quanto diciamo con le parole, ed altre volte lo cambiano assolutamente in contrario.

(1) Il conte di Borch parla con ammirazione del gesto de' siciliani: « L' uso de' gesti, e' dice, e de' segni, di cui si fa uso qui comunemente, è come una proprietà caratteristica della lingua siciliana. Questo modo di linguaggio è sì espressivo pe' nazionali, che ad una distanza considerevole in mezzo di una numerosa compagnia, due persone senza aprire la bocca, si comprendono mutuamente, e si comunicano l' una con l' altra i loro pensieri ec. » *Lettres sur la Sicile, et sur l' île de Malte*, tom. 2, lett. 20, pag. 236. — Degerando dice: « Vi ha in Sicilia un linguaggio di azione perfettissimo, che è di un uso generale: vi si fa la pantomima da una finestra all' altra. Un predicatore italiano fa più di movimento dal pulpito, che uno de' nostri attori sul teatro. I popoli del nord fanno pochi gesti parlando; la loro pronunzia è tranquilla e la loro lingua ha poca vivacità. » *Des signes et de l' art de penser*, sect. 2, ch. 17.

CAPITOLO SECONDO

INFLUENZA DEL LINGUAGGIO SUL PENSIERO

227. *Filosofi che hanno trattato l' influenza de' segni.* Pria di andare più avanti è d' uopo esaminare l' influenza del linguaggio sulle operazioni della intelligenza. *Credunt homines*, diceva Bacone, *rationem verbis imperare, sed fit etiam, ut verba vim suam supra intellectum retorqueant* (1). Fra gli antichi, Platone fu il primo che comprese questa prerogativa del linguaggio, come appare dalle riflessioni da lui fatte contro gli abusi de' sofisti. Egli fece vedere eziandio la necessità del linguaggio per fissare le idee dei numeri. Gli scolastici non si applicarono a questo soggetto. Frugando le loro opere non si ritrova nessun trattato metodico sopra i segni, nè fatica alcuna destinata a determinare la loro influenza su i progressi del nostro spirito. Dopo Bacone, Giovanni Locke fece menzione dei rapporti delle idee co' segni, ma si fu l' abbate di Condillac che in diverse sue opere (2) si ingegnò a dimostrare, che senza i segni noi non possiamo quasi mai paragonare le idee semplici, nè analizzare le composte; che perciò le lingue sono necessarie non pur per esprimere le idee, ma bensì per pensare.

Finalmente l' Istituto nazionale di Parigi propose come a problema di determinare l' influenza de' segni sulla formazione delle idee. Lancellin, Prevost e Degerando presentaronsi per far paragone di sè La memoria di Prevost fu commendata, ma quella di Degerando riportò il promesso premio. Questo illustre scrittore nella sua memoria, che poi ampliò e mandò alle stampe col titolo dei *segni e dell' arte di pensare*, temperò alcune esagerazioni di Condillac, e tra i giusti limiti la influenza de' segni ridusse.

228. *Rapporti tra lo stato di coltura dell' uomo ed il linguaggio.* Si sa per una quotidiana esperienza che la coltura di qualsivoglia nazione va sempre di pari passo con lo stato del linguaggio. Con una lingua ricca e ben fatta, una nazione ha l' agevolezza ad esprimere i sentimenti più delicati ed i più sublimi pensieri. Infatti i Greci, che sommi furono in civiltà e sapienza, ebbero una lingua perfetta; e noi sappiamo che le migliori opere compariscono, allorchè la lingua tocca la perfezione. Per contrario i viaggiatori ci hanno fatto conoscere certe popolazioni così poco nell' arte dei segni avanzate, che sembrano servire d' intermedio tra' popoli inciviliti, e certe specie di animali, l' istinto de' quali sia stato perfezionato dalla educazione Ricerchiamo intanto con particolarità su quali operazioni intellettuali esercita la sua influenza.

(1) *Nov. org.*, part. 2, aph. 39.

(2) *Essai sur l' orig. des conn. hum. — Grammaire — Art de raisonner. — Art de penser. — Les langues des calculs.*

229. *Se il linguaggio influisca sulle sensazioni e su le ricordanze.* Sulle sensazioni propriamente dette il linguaggio non può esercitare influenza di sorta; stantechè noi le sperimentiamo pria che avessimo sospettato potervi essere segni capaci di rappresentarle. Ma siccome queste sensazioni sono di loro natura fugaci o transitorie, così per renderle fisse ed invariabili si vestono di segni, ed in questo modo ce ne possiamo assai meglio servire per le astrazioni e le combinazioni ulteriori. Oltre a che per rammentarsi tali sensazioni facea di bisogno che una sensazione accidentale, o un'idea qualunque a caso risvegliata nello spirito avesse destato tutte le altre associate (§ 16). Quindi per rendere la riproduzione delle sensazioni indipendente dal caso, e pronta a' cenni dello spirito, l'uomo ha vestito di segni siffatte idee, e particolarmente ha impiegato i suoni articolati, come quelli che meglio potevano prestarsi a questo ufficio (§ 224). Associandosi una volta le sensazioni co' segni si stabilisce un triplice vincolo tra sensazioni e sensazioni, tra segni e segni, tra segni e sensazioni, e da quel momento la riproduzione delle sensazioni diviene più libera, ed indipendente dalle impressioni sensibili, bastando la rimembranza del segno per ricondurle alla mente.

230. *Come serva il linguaggio nelle varie operazioni intellettive.* Lo spirito umano operando sopra i dati primitivi attende, astrae, compone, giudica e ragiona. Or senza il linguaggio può considerare una qualità separata dal soggetto, un soggetto separato dalla qualità; può con l'astrazione comparativa creare le idee di specie e generi, che che ne abbia detto Rousseau in contrario, e con l'astrazione non comparativa crearne ancora delle altre. Ma certa cosa è che se non pensasse a crear nomi per indicare i resultamenti di tali operazioni, svanirebbero appena fatte, ed in ogni occasione dovrebbero ricominciarsi. Del pari facendo una nuova combinazione mentale siamo solleciti a fissarla con una o più parole, stimando esser difficile il ritorno delle stesse circostanze per crearla. Oltre a che la facoltà di giudicare sarebbe ristrettissima, nè potrebbe produrre che giudizi concreti, ed il raziocinio sarebbe ancora limitato. Al contrario, creati i segni, lo spirito giudica sulle idee le più astratte, e la serie delle deduzioni può estendersi indefinitamente.

Inoltre il pensiero è un fenomeno complesso; ora il linguaggio serve a scomporlo. Infatti esponi per mezzo delle parole il pensiero che è nella tua mente, ed eccolo scomposto ne' suoi elementi. Il giudizio nel soggetto, copula e predicato, il raziocinio in premesse e conclusione; e nel mentre tu fai l'analisi del pensiero complesso, quello che ascolta raccoglie questi elementi, e li riunisce facendone la sintesi. Or si osserva che in questa circostanza perviene lo spirito a scoprire rapporti, che pria di tale analisi non avea veduto. Con ragione adunque Condillac e Degerando dissero che il linguaggio ci fa analizzare pria che noi avessimo idea del metodo di analisi, e prima ancora che avessimo potuto sospettarne la utilità.

231. *La scienza del calcolo non potrebbe esistere senza i segni.* Il nostro spirito è limitato, nè può ad un' ora aver presente una moltiplicità di oggetti, e ben presto si confonderebbe nelle sue investigazioni, ove i segni non gli fossero di conforto. Supponiamo di non aver nomi per esprimere i numeri, ma solo la parola *uno* per disegnare l' unità, e trattisi di fare la semplicissima somma di due numeri. Non si potrà fare che dire *uno* più *uno* più *uno* più *uno* più *uno*, e così via via per un tempo più o meno lungo; da un' altra parte si direbbe ancora *uno* più *uno* più *uno* più *uno* più *uno* più *uno* per un altro tempo determinato. Nessuno potrebbe formarsi idea distinta di ambe le somme, e perciò impossibile riuscirà sommare queste fra loro. Se però *uno* più *uno* lo chiama *due*, *due* più *uno* lo chiama *tre*, e così via discorrendo; allora verranno bene determinate queste varie collezioni di unità, saprò che ognuna è uguale alla precedente più uno, avrò i nomi per esprimere le varie collezioni, e potrò a mio grand' agio sommarle ed in qualunque modo calcolarle. Un tal calcolo diviene poi semplicissimo e facilissimo mercè delle cifre arabiche. Or se la matematica non potrebbe esistere senza i segni, che diremo delle altre scienze, che sono più o meno lontane dal rigore ed esattezza matematica?

232. *Fino a qual punto le lingue possono compararsi col calcolo algebraico.* Premesse tutte queste dottrine osservate che lo spirito in qualsivoglia operazione altro non fa che comporre le idee, e formarne gruppi distinti; confrontare questi per crearne dei più composti, e così sollevarsi sino alle più sublimi specolazioni. Arrivato a questo punto, volendo scorgere altri rapporti, deve scomporre novellamente ciò che ha composto, e tutte queste operazioni non le manda ad effetto che per mezzo delle parole che medita, ripete e pronunzia con più o meno forza.

Or comparate l' algebra col linguaggio comune: quella è un sistema di segni per rappresentare le idee delle grandezze e combinarle; mentre questo è un sistema di segni adatto a rappresentare le idee di ogni genere e combinarle. Nell' algebra spesso un segno è il resultamento di un calcolo eseguito, come quando invece di un' espressione lunga e complicata si sostituisce un segno più semplice; e nel linguaggio ordinario una parola è sempre il resultamento di una composizione o scomposizione, cioè di un calcolo. Quindi si può dire che il linguaggio comune è, riguardo alle nostre idee, ciò che l' algebraico è relativamente alle idee di grandezza; e come le grandezze sono calcolate per mezzo dell' algebra, così le nostre idee vengono calcolandosi per mezzo del linguaggio articolato. In altri termini, secondo la frase di Condillac: *noi siamo condotti dalle parole, come da' caratteri algebraici.*

Quantunque però il linguaggio algebraico conservi questi rapporti di somiglianza coll' articolato, pure ne differisce per la sua

maggiore esattezza, precisione ed infallibilità; e ciò come hanno osservato Maine Biran (1) e Tracy (2), perchè il primo esprime una sola specie d' idee, cioè le idee delle grandezze, di loro natura precise, evidenti e commensurabili, e le combina sotto un solo rapporto, cioè come capaci di aumento e di diminuzione. Se l' abate di Condillac avesse fatto seria riflessione sopra queste ragioni, si sarebbe astenuto dall'asserire (3) che le matematiche non hanno altro vantaggio sulle altre scienze se non di possedere una lingua migliore, e che si procurerebbe a tutte eguale semplicità e chiarezza, se si darebbero loro segni somiglianti.

233. *Esagerazioni di alcuni circa l' influenza del linguaggio.* Qui altre esagerazioni è d'uopo combattere di encomiatori smodati dell'influenza del linguaggio. Si è detto: col favor del linguaggio il raziocinio ridursi ad un'operazione puramente meccanica, ed una scienza ad una lingua ben fatta; le lingue esser metodi analitici; tutti gli errori provenire dalla imperfezione del linguaggio; tutte le dispute filosofiche altro non essere che dispute di parole; e la intelligenza ed il pensiero essere un effetto del linguaggio medesimo.

Si ribattono. Ma queste asserzioni molto dal vero dilungansi. Per dedurre un giudizio da un altro è d' uopo aver presenti le idee ed i segni, altrimenti si corre pericolo di cadere in errore; ed una scienza che ad una serie di giudizi e raziocini riducesi, non è ben indicata dicendola una lingua ben fatta, altro non essendo la lingua, che l' espressione delle verità della scienza. Le lingue non sono metodi analitici, ma strumenti più o meno perfetti di analisi. Molti de' nostri errori dalla imperfezione del linguaggio derivano, e molti da altre sorgenti, come nella logica vedremo. Sebbene alcune disputazioni filosofiche sieno state non altro che quistioni di parole, il volerle tutte a questa classe ridurre, oltre che è una gratuita asserzione, è una dottrina ingiuriosa alla natura umana. Finalmente non è vero che l'uomo ha una intelligenza, perchè ha avuto un linguaggio, come alcuni filosofi della scuola della sensazione, e tutti quelli della scuola teologica han sostenuto. L' uomo ha un linguaggio, perchè ha una intelligenza ed una volontà; e se la sua anima non fosse stata fornita delle sublimi facoltà che le appartengono, il linguaggio non avrebbe potuto fargliela acquistare. Il buon senso di Locke riconobbe questa verità allorchè disse (4): « Era necessario che oltre di avere i suoni articolati, l' uomo fosse stato capace di *servirsi di questi suoni come segni de' suoi interni concetti*, e di stabilirli come tanti segni delle idee che sono nello spirito. »

(1) *Infl. de l' hab.* etc., sect. 2, ch. 6.
(2) *Idéol.*, chap. 16.
(3) *Les langues des calculs*, pag. 28, 218.
(4) *Essai sur l' ent.*, liv. 3, ch. 5.

234. *Utilità del linguaggio come mezzo di comunicazione delle idee.* Si dice per ordinario che il linguaggio serve per comunicare altrui le idee. Ma come si verifica mai questa comunicazione delle idee? La ragione ci persuade che una idea formata è una modificazione dell' io, e come tale è una cosa assolutamente incomunicabile. Quando odi o vedi il segno di una sensazione, tu non puoi averne la percezione, se pria non l' avrai sentita; altrimenti si potrebbe per via de' segni dare idea de' colori ad un cieco, e quella de' suoni ad un sordo; lo che è un assurdo. Se poi trattasi di una idea formata per astrazione o composizione, è d' uopo aver conosciuti tutti gli elementi che la compongono; senza di che non potresti giammai comprendere il significato di una parola, e questo tu fai quando ne chiedi la definizione.

I dati primitivi adunque sono incomunicabili, non potendo altrimenti acquistarsi che per la propria esperienza. Ma le combinazioni di questi elementi primitivi, le conseguenze che se ne deducono, e le analisi che se ne possono fare, sono infinitamente variabili; e per lo più richiedono favorevoli circostanze e vigore di ingegno. Or non tutti sono dotati di questi gradi di talento, e quando anche lo fossero, sarebbe impossibile che tutti facessero le medesime analisi e le stesse combinazioni. Coll' aiuto però del linguaggio impiegando i segni delle idee elementari che sono comuni, chi più si solleva dirige gli altri per fare le combinazioni ch' egli ha eseguito. In questo modo ciascuno combina, compone e calcola per tutti, aiuta gli altri ne' lavori della meditazione; tutto ciò che si scuopre diventa un bene comune, sorgente di ulteriori combinazioni e di nuovi progressi. Gli avanzamenti che gli uomini hanno fatto nelle arti, nelle lettere e nelle scienze sono per la massima parte dovuti alla facilità delle comunicazioni tra loro introdotte. Mentre al contrario un individuo perfettamente isolato, ridotto a far tutto da sè, quando ancora si volesse supporre dotato del più felice ingegno, sarebbe sempre rinchiuso in un ristrettissimo cerchio d' idee.

235. *Il linguaggio serve a risvegliare i sentimenti.* È propriamente il linguaggio lo strumento adatto a comunicare i nostri bisogni, onde poterli con l' altrui soccorso soddisfare. Esso quindi unisce gl' individui fra loro per via de' bisogni, ed il legame costituisce delle famiglie e della società. Esso porgendo i mezzi di rappresentare altrui le disposizioni del nostro animo, concorre mirabilmente allo sviluppo de' sentimenti morali e delle passioni, annoda i dolci vincoli dell' amicizia, e ci associa nell' esercizio di ogni virtù. Coltivato dall' arte si modifica, e prende varie forme in proporzione degli oggetti che rappresenta: chiaro e preciso determina l' estensione ed i limiti delle verità morali e naturali; caratterizza gli oggetti, e riduce a principi le scienze e le arti; più libero va pennelleggiando i superbi quadri della natura, e più gentile pene-

tra ne' secreti del cuore, e le più tenere emozioni appalesa; veemente ed ardito governa sovranamente le passioni, le assopisce, le risveglia, le modera, le rintuzza, le accende; con l'incanto dell'armonia trasporta le menti nelle sfere celesti, e fa gustare all'animo i più delicati piaceri.

CAPITOLO TERZO

ORIGINE E PROGRESSI DEL LINGUAGGIO ARTICOLATO

La parola di cui siamo in possesso, noi l'abbiamo apparato conversando coi nostri genitori, questi coi nostri antenati, e così risalendo indietro: ma come i primi uomini l'acquistarono? L'inventarono con le forze naturali, oppure ne furono istruiti dall'Essere Supremo?

236. *Filosofi che sostengono essere il linguaggio di umana invenzione.* Lucrezio sostiene, che l'uomo da sè stesso formossi il linguaggio, contraffacendo i suoni degli oggetti per quella tendenza che ha all'imitazione. Questa opinione fu riprodotta da Herder, il quale ottenne il premio promesso dall'accademia di Berlino a chi avesse meglio trattato il soggetto dell'origine del linguaggio. Lord Mundobbo, ed il dottor Beattie in Inghilterra, l'ebreo Zalkiud Hoarwitz in Germania, il presidente de Brosses, Condillac e Tracy in Francia, e molti altri illustri scrittori l'hanno egualmente sostenuto. Ecco in qual modo questi filosofi credono che la cosa abbia potuto presso a poco succedere. L'uomo è così organizzato che può mandar fuori gridi, i quali da principio saranno fatti senza alcun fine determinato. Accorgendosi però che in tal modo ferisce le orecchie del suo simile, ne attrae l'attenzione, e gli dà nozione di ciò che accade entro di sè; ripeterà quel grido con intenzione di farsi comprendere, e ne farà appresso degli altri che vagliano ad esprimere un'altra cosa. Quindi mano mano andrà variando queste espressioni, e rendendole più distinte per via delle articolazioni, diventeranno tante parole. Riunendo molte di queste per esprimere le relazioni de' suoi pensieri, andrà formando le frasi, il cui giro varierà secondo le circostanze, i bisogni, l'oggetto che si propone, ed il sentimento onde è animato. In questo modo ha dovuto avere principio la lingua. Replicando le osservazioni su gli effetti di questa lingua, si giunge a renderla capace di esprimere non pur gli oggetti immediati de' bisogni e loro proprietà, ma ancora le idee le più elaborate e le più astratte.

237. *Tentativi che fanno per insinuare la loro opinione.* Non possono intanto confermare queste congetture con la storia, perchè la storia non presenta l'uomo in questi due stati; in uno cioè privo di parola, ed in un altro fornito della medesima. Laonde per insinuare la possibilità della origine che essi assegnano alla parola,

suppongono due uomini che a caso incontransi per la prima volta in un deserto, e poi fanno vedere in qual modo essi servendosi del linguaggio naturale nel loro primo incontro, possono in seguito andare adoperando i gridi e le articolazioni, e così formarsi il linguaggio parlato. Molti tra loro riflettono che tale sentenza in niente si oppone alla scrittura sacra; perchè dalla stessa si ricava, che Iddio dopo aver creato gli animali, presentolli ad Adamo acciocchè avesse loro assegnato il nome: *adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam, ipsum est nomen ejus* (1). Dicono inoltre, non esser meno glorioso per la divinità lo aver dotato l'uomo delle facoltà abbisognevoli per formarsi il linguaggio, come non lo è meno avendogli dato la ragione solamente, con cui ha creato le arti e le scienze, e tanti passi ha potuto dare nella via dello incivilimento (2).

238. *Filosofi che vogliono soprannaturale l' origine della parola.* Questa sentenza però è stata per gli altri filosofi fortemente combattuta; essendosi risguardato per essi non che difficile, impossibile, che l'uomo abbia potuto esistere senza linguaggio artifiziale, per poi crearselo da sè stesso. Alla testa di tali filosofi è Giangiacomo Rousseau; Süsmilch accademico di Berlino, Beauzée e Gebelin con lui sono di accordo. Le Maistre, Bonald, Lamennais, Gioberti, e tutti quelli della scuola della revelazione hanno sì fortemente difeso la origine sovrannaturale della parola, che è divenuta questa dottrina una delle basi fondamentali del loro sistema filosofico. Ecco la somma delle loro ragioni.

Necessità della società per la formazione della lingua, e della lingua per l' esistenza della società. Se l' uomo creossi da sè stesso il linguaggio, bisogna prima supporlo in uno stato selvaggio, e privo di qualunque sistema di segni; ora in tale stato non potendo avere altri bisogni che quelli del momento, nessuna necessità sentir potea di formarsi una lingua. Cibarsi delle frutta che somministravagli la terra, afferrare la preda, ricovrarsi in una grotta; ecco il cerchio delle sue azioni, cerchio determinato da' suoi bisogni. Era perciò impossibile che in tale stato avesse potuto pensare a formarsi una lingua, perchè non potea sospettare di potergli essere di alcuna utilità. Che se si suppone, che egli avesse inteso il bisogno di comunicare i suoi sentimenti a' suoi simili, allora si suppone già esistente in società, ed ecco le insormontabili difficoltà che ne nascono.

L' uomo non può esistere in società senza linguaggio, stantechè per mezzo del linguaggio si stabilisce il vincolo scambievole tra gli uomini; nè altronde avrebbero potuto creare un linguag-

(1) *Gen.*, cap. 2.
(3) Degerando, *Hist. comp.*, t. 3, 1 éd., ch. 5. — Massias, *Rapport de la nature à l' homme, et de l' homme à la nature*, t. 2, part. 2, p. 190.

gio convenzionale, senza accordarsi fra loro nella scelta dei segni; cosa che non potea farsi senza un uso anteriore del linguaggio. Dunque eccoci condotti in un circolo: la formazione del linguaggio suppone la società; società non può essere, ove non vi abbia linguaggio, dunque è assurda la supposizione, che gli uomini si fossero accordati fra loro per formarsi un linguaggio di convenzione. Ciò fece dire a Rousseau: « In quanto a me, spaventato dalle difficoltà che si moltiplicano, e convinto dell' impossibilità quasi dimostrata, che le lingue abbian potuto nascere e stabilirsi con mezzi puramente umani, lascio, a chi vorrà intraprenderla, la disamina di questo difficil problema: cosa sia stata più necessaria, se la società per inventar le lingue, ovvero le lingue inventate per lo stabilimento della società (1). »

239. *L' uomo non può supporsi senza la società di famiglia.* Inoltre questi primi uomini selvaggi, dovendoli supporre privi di qualunque linguaggio, esser doveano fuori della società di famiglia; altrimenti se li supponete in famiglia, li supponete ancora con una lingua. Or questa supposizione è assurda per più ragioni; noi per quanto risaliamo indietro nella storia del genere umano, ritroviamo gli uomini cresciuti in seno alla società di famiglia, e parlanti un linguaggio più o meno rozzo secondo il numero dei loro bisogni: per altro è impossibile che possano esistere uomini così isolati da non avere alcuna idea della parola. L' uomo non può vivere senza le tenere cure della madre; lunga è la sua infanzia e soggetta a mille pericoli; laonde passar deve per necessità molto tempo nella società domestica: tanto è lungi dal vero l' ipotesi dei selvaggi che a caso s' incontrino e formino il linguaggio.

Cosa deve pensarsi di alcuni selvaggi trovati a caso nei deserti. Nè da questa sentenza deve ritrarci l' esempio di alcuni selvaggi a caso rinvenuti, come quello di Aveyron, de' deserti della Lituania, di Hamelen ed altri. Perciocchè hanno osservato Tracy (2) e Gall (3), che tutti i selvaggi di cui si è fatta parola sono stati esseri di una organizzazione imperfetta o meglio dei veri idioti, incapaci di ricevere alcuna istruzione o educazione. E siccome sono di peso alla famiglia, ed in alcuni paesi risguardati vengono come bambini affatturati, o come stranieri a' loro figli veri sostituiti; perciò accade sovente che i genitori gli espongono, o li lasciano errare a loro piacere senza prenderne alcuna premura. Laonde in nessun conto si può calcolare su' selvaggi, per tirare induzioni relative alla nostra specie; e certo sarebbe stata assai cattiva la con-

(1) *Discours sur l' inégalité parmi les hommes. Oeuvres*, tom. 1, pag. 315, Amsterdam, 1763.
(2) *Idéol.*, ch. XV.
(3) *Les fonctions du cerv.*, tom. 1, p. 175.

dizione umana, se da uomini simili a' selvaggi avesse aspettato la formazione del linguaggio.

240. *Altre difficoltà dei seguaci della filosofia dell' autorità*. A queste ragioni altre ne soggiungono Bonald unitamente a tutti i filosofi della sua scuola. L' uomo è un essere pensante; or la parola è così necessaria al pensiero, che pensiero esser non vi può nella mente umana, senza una parola che sensibile il renda. Laonde è necessario, dicono questi filosofi, che *l' uomo pensi la parola*, *pria che parli il pensiero*: tanto è lungi dal vero che, senza parola, abbia potuto pensare a crearla. Finalmente, per tacere di tante altre, se le lingue fossero di arbitraria umana istituzione, soggiungono, non potrebbero presentare un genio, uno spirito, un ceppo, una forma comune; nè potrebbero darsi pel genere umano verità assolute, necessarie ed universali (1).

241. *Nostra opinione*. Qual sarà il nostro avviso intorno a tal questione? Io presento le tre riflessioni seguenti che mi sembrano indubitabili: 1.° Restringendoci nel cerchio della nuda possibilità, non ritrovo nessuna difficoltà che due individui di sesso diverso posti nello stato adulto possano istituire un linguaggio articolato convenzionale, servendosi prima de' segni naturali per comprendersi mutuamente. Tre cose per questo ricercansi, dice Degerando, cioè, che ciascuno comprenda il motivo che ha avuto l' altro nello adoperare un segno, che ciascuno si accorga essere stato compreso dall' altro e che appresso adoperi i segni per farsi intendere (2). Or queste tre cose, che sono facilissime, bastano per principiare la lingua, la quale poi andrà aumentandosi e perfezionandosi. In somma il linguaggio naturale può servire di base alla formazione di un linguaggio articolato convenzionale, come avviene tutto dì ne' bambini. La differenza sola consiste che nella istituzione primitiva doveano crearsi le parole, attualmente bisogna sviluppare il senso di quelle che esistono. 2.° Volendo scendere al fatto, le notizie storiche circa lo stato primitivo dell' uomo possiamo solamente averle dalla Genesi. E da questo libro divinamente ispirato, sappiamo che i nostri progenitori furono creati nello stato adulto parlanti fra loro e con Dio, da cui ricevettero la primitiva revelazione. In nessuna parte si dice che Iddio abbia loro revelato o dato per miracolo la lingua parlata; anzi loro concede la facoltà d' imporre i nomi agli animali (§ 237). 3.° Le più forti difficoltà che mettonsi innanzi contro la formazione naturale del linguaggio, nascono dal non potersi comprendere come abbian potuto esistere uomini che arrivati allo stato adulto fossero

(1) V. Bonald, *Législation primitive considérée dans les temps par les seules lumières de la raison et Recherches philosophiques*, ch. 2. Le Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou entretiens etc.* vol. 1. Lamennais, *Essai sur l' indifférence en matière de religion*, vol. 2.

(2) *Hist. comparee des syst.*, 2. éd, v. 1, p. 284.

stati senza linguaggio, poi si fossero incontrati e lo avessero creato. Or questa difficoltà in sostanza è quella stessa della origine primitiva dell'uomo; origine che con le forze cosmiche non si può spiegare. Laonde tali difficoltà vengono meno, ammessa la creazione dell'uomo nello stato adulto; il quale collocato nella piccola società di famiglia, fu facoltato dall'essere supremo a dare i nomi alle cose, come ne andava sentendo il bisogno.

Or messe da parte ulteriori discussioni intorno a ciò, esaminiamo in qual modo probabilmente dovette l'uomo procedere nella creazione primitiva de' nomi, e poi vedremo quali vicende hanno dovuto necessariamente soffrire le lingue.

242. *Come l'uomo creò alcune parole imitando i suoni degli oggetti.* L'uomo non potè abbandonarsi al capriccio nella circostanza di dover dare i nomi agli oggetti. Imitatore come è per natura, dotato dell'organo vocale, capace di spiegarsi a qualunque inflessione ed articolazione, si studiò d'imitare i suoni che tali oggetti producevano. Così, volendo nominare un animale, non dovette far altro che imitare il suono dallo stesso prodotto. Questa è l'origine delle parole *cicala*, *bue*, *grillo*, *serpe* e simili; si disse perciò: *il cavallo nitrisce*, *il cane latra*, *il serpe sibila*, *la rana gracida*. Trattandosi di cose inanimate le dipinse con i suoni, i quali imitavano il rumore prodotto da' loro movimenti; tali sono le voci *tamburo*, *bomba*, *fischio*, *scroscio*, *torrente* e simili. I nomi così creati sono una imitazione de' suoni naturali, ritrovansi in tutte le lingue e principalmente nelle primitive, e questo modo di formarli fu detto da' Greci *onomatopea*.

A questo genere si appartengono le voci *stagno*, *stella*, *stato*, *statuto*, *stame*, *stirpe*, ed i verbi *stare*, *restare*, *esistere*, *costruire*, e simili, in cui si trovano le lettere *st*, che esprimono stabilità, fermezza.

Le parole *flumen*, *fluxus*, *flatus*, *flamma* de' latini, e *fiume*, *fiore*, *fiato* degl'italiani, in cui si trovano le lettere *fl*, *fiu*, che indicano un carattere di liquidità e scorrevolezza.

Consultate per maggiori particolarità de Brosses (1).

243. *Nomi di altri oggetti.* Altri oggetti poi che nessun suono produceano, come sono gli oggetti visibili ed odorosi, furon significati con suoni arbitrari accompagnati da gesti indicatori, e con suoni arbitrari eziandio accompagnati da gesti furono indicati molti sentimenti, e molte altre idee della mente umana. In taluni incontri però non potendo l'uomo usare una vera imitazione, nè volendo abbandonarsi del tutto al capriccio, osservando certe analogie, che i sentimenti da manifestarsi aveano non le proprietà degli esseri esistenti fuori di lui, dovette servirsi più o meno delle parole che per additare quelle proprietà avea impiegato. Le parole *immagina-*

(1) *De la formation mécanique des langues*, tom. 1, ch. 6.

re, *comprendere*, *concepire*, *disgustare*, *turbamento*, *tranquillità* ec. furono prese dalle operazioni delle cose sensibili, ed applicate a taluni modi del pensiero (1). Del resto in seguito i nomi imitativi non sempre si sono conservati, ma hanno sofferto delle alterazioni.

Certamente molte parole relative a ciascuna arte e professione dovettero esser formate da que' che a quell' arte o professione si dedicarono. Molte altre poi furono formate combinando e componendo fra loro le parole di già create.

Nello stato primitivo dell' uomo unica dovette essere la lingua. Moltiplicatosi però il genere umano, ed essendosi diviso per tutta la terra si formarono più idiomi. Ogni nazione parlò la sua lingua particolare. Determiniamo intanto la legge seconda la quale deve camminare la lingua di ogni nazione, conformemente al cammino progressivo dello spirito umano.

244. *Povertà e vivacità del linguaggio primitivo.* Ogni lingua percorre naturalmente tre periodi principali. Da principio l'uomo non deve esprimere colla sua favella che pochi oggetti, i più relativi ai suoi bisogni e pochi sentimenti; e però il linguaggio è allora un aggregato di poche parole. Nel primo periodo adunque le lingue sono povere e rozze. A causa di tal povertà l' uomo è obbligato servirsi de' nomi degli oggetti fisici per esprimere le poche astrazioni del suo spirito, e perciò fa grande uso delle similitudini, delle metafore e delle allegorie. Dominato più dalla immaginazione e dalle passioni che dalla ragione, il suo linguaggio sarà vivace e veemente, ed essendo ridondante dei più energici tropi, acquisterà un carattere assai poetico, il quale se meno chiaramente esprime il pensiero, scuote più energicamente l' animo, e sembra animare tutto l' universo. Questo linguaggio trovasi in tutti gli antichi poeti: essi danno il sentimento agli oggetti inanimati; la freccia è avida di sangue, la spada arde di vendetta, gli alberi sono sensibili, gli animali parlano: a dir breve gli agenti tutti della natura sono personificati.

245. *Nel secondo periodo il linguaggio è ad un' ora ricco e vivace.* Come più si rettificano le idee, il linguaggio mano mano si perfeziona ed arricchisce, conservando tuttora buona parte della sua primitiva forza ed energia. Allora i costumi degli uomini più s' inciviliscono, e la poesia e le arti maggiormente rifulgono. In quest' epoca compariscono i più egregi scrittori, nei quali non sapresti cosa lodar più, se la forza e l' originalità dei pensieri o la robustezza ed energia della locuzione. Tale fu in Grecia il secolo di Pericle, in cui alto il grido levarono Sofocle, Euripide, Tucidide, Socrate, Fidia e Prassitele. Tale fu in Roma l'epoca di Cesare e di Augusto, che vide fiorire Cicerone, Livio, Virgilio, Orazio ed Ovidio. Nella Francia il secolo di Luigi XIV in cui eccel-

(1) Locke, *Ess. phil. sur l' ent. hum.*, liv. 3, chap. 1.

sero Pascal, Racine, Corneille, Fénélon e Bossuet. E tale fu ancora il secolo di Leone X, secolo preclarissimo pei nomi di Ariosto, Tasso, Guicciardini, Machiavelli, Raffaele e Michelangelo che estolsero l'Italia a nobile segno di civiltà.

246. *I progressi delle scienze rendono il linguaggio esatto ma freddo.* Allorchè aumentandosi il numero dei rapporti veduti, si accrescono le cognizioni, sentesi il bisogno di crear nuove parole, e perciò il dizionario diviene più dovizioso e completo, e le lingue più chiare, precise e metodiche. Non ammettono che esatte costruzioni, rigettando le ardite inversioni, le troppo vive e pittoresche espressioni, che sono sempre al di là del vero, analizzano il discorso, ed espongono in un modo freddo e didattico i pensieri. Scoperte le cause de' fenomeni della natura, vien meno la nube misteriosa che allo spirito li nascondeva. Allora le lingue parlano molto alla intelligenza e poco al cuore; fanno pensare e non sentire; sono adatte alla filosofia ed alle scienze, ma non alla poesia ed alla eloquenza. Per questo scorrendo la storia letteraria si osserva, che i poeti hanno precorso sempre i filosofi ed i saggi in ciascuna nazione, e che i progressi delle scienze sono stati sempre a sconcio della poesia.

Questi mutamenti sono l'effetto inevitabile del progresso dei lumi. Infatti se il naturalista ti spiega fisiologicamente la vegetazione e la vita delle piante, o ti rende ragione dell'origine delle fonti, spariranno i fauni e le driadi che popolavano le foreste; il fonte non avrà più la sua naiade tutelare, nè il monte solingo i suoi satiri e le sue deità campestri. Se il fisico ti fa conoscere nei fenomeni elettrici la causa del tuono, non è allora più Giove armato di folgore che castiga i Titani; favola, cui d'ora innanti non si può più credere. In questa guisa la scienza toglie l'incanto alla poesia, e dissipa dall'animo quelle illusioni, che formano la delizia della immaginazione.

247. *Il clima ed il governo influiscono sul carattere delle lingue.* Cadrebbe qui in taglio favellare delle cause che fanno decadere il linguaggio, e di tutte quelle che in qualunque modo possono esercitarvi qualche influenza modificandolo; ma siccome queste ricerche ci porterebbero a lungo, quindi solamente farò parola di due che sono le principali: 1.° Il clima comunica la sua impronta alla lingua. Difatti gli abitatori delle regioni settentrionali devono profferire parole piene di consonanti aspre e gutturali, che non richiedono molta apertura di bocca; laddove gli abitatori delle regioni del mezzogiorno, in una temperatura blanda, parlar devono in una lingua ridondante di vocali, unite a consonanti dolci e labiali. Basta raffrontare i dizionari di queste nazioni per veder confermata tal verità. 2.° La qualità del governo da cui è regolata una nazione modifica potentemente lo stato del linguaggio. Nel trambusto delle popolari adunanze, e dove Focione e Demostene, Catone e Bruto doveano persuadere una moltitudine sfrenata e tumultuosa, il lin-

guaggio dovea essere molto vivace, energico e vibrato. Sotto l'impero incivilito e grazioso delle monarchie, in cui al tumulto delle sfrenate passioni fece luogo l'ordine, la pace e la tranquillità, divennero le lingue più dolci, tranquille ed ingegnose (1).

CAPITOLO QUARTO

DELLA SCRITTURA E DELLA LINGUA UNIVERSALE

248. *Necessità della scrittura e sue diverse specie.* Il linguaggio risulta da segni fugaci e transitori. Limitato l'uomo a siffatti segni, non avria potuto comunicare in distanza co' contemporanei, nè tramandare ai posteri i suoi pensieri in una maniera fissa e sicura. La tradizione verbale appoggiata alla memoria di chi la custodiva, era soggetta agli equivoci ed alle oscurità. Quindi l'uomo, per completare l'opera del suo perfezionamento intellettuale, dovette cercare di render permanenti i segni delle sue idee.

In sulle prime ad una tradizione informe tennero dietro alcuni grossolani monumenti, come ficcare un chiodo in un muro, fare alcuni nodi, piantare un bosco, innalzare un altare, stabilir feste, comporre cantici. Noi abbiamo nella sacra scrittura, e ne' libri che narrano la storia delle primitive nazioni esempli di simili monumenti, adoperati per conservare la memoria dei più importanti avvenimenti. Come più la civiltà si accrebbe, questi ricordi rozzi ed informi più non bastarono, e l'uomo venne allora condotto alla invenzione della *scrittura.* Due generi di scritture noi ritroviamo. Una ritrae per via di figure ciascuna idea espressa dalle parole; l'altra rappresenta con figure dette *lettere* i suoni che l'uomo può profferire: la prima si chiama *ideografica*, *geroglifica* o *simbolica*; la seconda si dice *alfabetica*, *fonografica* o *fonetica.*

249. *Scrittura ideografica.* La scrittura ideografica che fu in uso presso gli antichi Egiziani, e lo è attualmente presso i Cinesi e Giapponesi, cominciò al certo dalla più grossolana rappresentazione degli oggetti. E per fermo la imitazione è agli uomini sì naturale, che in tutte le età, e presso tutte le nazioni, vari metodi sonosi introdotti di copiare o disegnare le somiglianze degli oggetti sensibili. Allorchè vennero osservate le figure delle ombre degli oggetti, e ne furono delineati i contorni, l'arte del disegnare ebbe suo nascimento. Per significare le idee di un uomo o di un cavallo, rappresentarono le figure dell'uno o dell'altro; e per dare altrui in distanza una qualche contezza di quanto avveniva, o per conservare la memoria de' fatti che amavansi rammen-

(1) Consultate Degerando, *Des signes*, etc., part. 1, sect. 2, ch. XVII e XVIII, dove sviluppa tutte le circostanze esteriori, che influendo sulle facoltà dello spirito umano, devono modificare il carattere del linguaggio.

tare, si formava una collezione di tali figure. Così per dire che un uomo avea ucciso un altro, disegnarono la figura di un uomo che gli ficca il pugnale nella gola. Quando l'America fu scoverta, questa era la sola specie di scrittura conosciuta nel Messico. Per mezzo di pitture storiche dicesi che i Messicani abbian trasmesso le memorie dei più importanti avvenimenti del loro impero.

Questa prima specie di scrittura, rappresentando immediatamente le idee, dev' essere considerata qual vera lingua, la quale si dirige all'occhio, siccome la lingua de' gesti, con la sola differenza che la scrittura lo fa di una maniera permanente.

250. *Invenzione dei geroglifici.* Questi segni però non poterono essere che ricordi assai imperfetti, e le nazioni che non ne aveano di altra specie esser doveano assai limitate nella espressione de' loro pensieri. Imperocchè siffatte rappresentazioni difficilmente possono esprimere tutti i fatti, e mostrarne la connessione; non possono descrivere le qualità che all'occhio visibili non sono, nè dare veruna idea delle operazioni intellettuali, nè esprimere le parole. Queste ragioni, unite alla incomodità della grossezza de' volumi che tale scrittura richiedea, fecero nascere i segni *geroglifici* o *simbolici*, la cui invenzione si deve agli Egiziani. Sono i geroglifici alcuni segni o simboli, che rappresentando una circostanza, tengono luogo del tutto, come due mani, una delle quali teneva lo scudo, e l'altra l'arco, rappresentavano una battaglia; oppure segni o simboli adoperati a significare gli oggetti invisibili, a cagione di qualche analogia o somiglianza che si suppongono avere con quelli oggetti. Così l'occhio fu il simbolo dell' intelligenza, il circolo che non ha principio nè fine dell' eternità, una spada rappresentò un tiranno. Secondo le proprietà poi che si ascrivevano agli animali, o le qualità di cui si supponevano dotati i naturali oggetti, si fissavano gli uni e gli altri per emblemi o simboli degli oggetti morali, e nelle pitture a questo fine venivano impiegati. Così l'*ingratitudine* era indicata da una vipera, l'*impudenza* da una mosca, la *previdenza* da una formica, l'*ingenuità* da una lepre, la *impurità* da un capro selvatico, la *vittoria* da un falcone e simili.

251. *La scrittura geroglifica esprime veri giudizi.* Per formarci una idea del modo con cui la scrittura ideografica o geroglifica poteva rappresentare un pensiero complesso, riconducete alla mente il simbolo della giustizia. Essa è una vergine con gli occhi bendati, con la bilancia in una mano e la spada nell' altra. Questo simbolo offre una certa rassomiglianza col pensiero che vuolsi rappresentare. La giustizia che è una idea astratta del nostro spirito è bene espressa per una vergine, la quale è illibata e scevra di qualunque sordidezza. Gli occhi bendati significano bene che la giustizia non sente gli umani riguardi, la di lei bilancia ben rappresenta la sua equità, e la spada è idonea ad esprimere le pene che deve infliggere sovente a' tristi.

Un tal geroglifico equivale ad una proposizione composta, di cui il soggetto è la giustizia, e gli attributi l'equità, il non avere riguardi, ed il castigare i tristi.

Gli Egiziani raffiguravano Amon re degli dei col corpo umano e la testa di ariete; perchè siccome questo animale ha la principal forza nella testa, ed è il capo della greggia, così reputavano tale simbolo come adattatissimo ad esprimere la forza ed il primato della prima fra le loro divinità. Per denotare poi che Amon era il vivificatore dell' universo, componevano la sua immagine simbolica di differenti classi di esseri. Vi si osservava infatti uno sparviero, un leone ed un coccodrillo, cioè il tipo di tre classi di animali che popolano l' aria, la terra e l' acqua. Questo geroglifico equivale ancora ad una proposizione composta.

252. *La scrittura geroglifica è difficile, mal sicura e povera.* Moltissimi sono però i difetti che accompagnano questo genere di scrittura. Ed in primo luogo essendovi un segno per ogni idea, infiniti debbono essere i segni come infinite sono le idee della mente umana. Per lo apprendimento di questo subbisso di segni bisogna impiegarvisi lunghissimo tempo, e questo è perduto per la istruzione. Le cognizioni adunque saranno il patrimonio di pochi, e le scienze dovranno lentamente camminare. L' esempio degli antichi Egiziani e de' Cinesi comprova la giustezza di queste riflessioni (1).

Inoltre tale scrittura deve necessariamente essere mal sicura, perchè nel leggerla si tratta di dover fare una continua interpetrazione e traduzione nella favella ordinaria. Or in questa operazione difficil cosa è poter arrivare a cogliere il senso preciso di colui che scrisse, e giammai uno può avere sicurezza che le parole della lingua articolata con cui lo esprime rendano sicuramente il senso dell' autore; per ottenere una assoluta certezza sarebbe mestieri conferire con l' autore stesso. Per altro la moltiplicità del-

(1) Si era finora creduto che la scrittura degli Egiziani contenesse soli segni ideografici, e non mai fonetici. Ma Champollion il giovine ha mostrato che la loro scrittura ideografica resultava da tre generi, la *geroglifica*, *la jeratica* o *sacerdotale*, e la *demotica* o *popolare*. Inoltre in una memoria letta in settembre 1822 all' Accademia reale delle iscrizioni e belle-lettere ha provato, che nella scrittura geroglifica e demotica esisteva un certo numero di segni dotati in talune circostanze della facoltà di esprimere i suoni, e che e' chiama geroglifici *fonetici*. Anche Young si è ritrovato del medesimo avviso, e quantunque Valeriani e qualche altro da principio abbiano fatte opposizioni contro tale sistema, pure oggi i letterati si accostano più all' avviso di Champollion. Del resto questo illustre scrittore si è difeso da tutte le difficoltà che al suo sistema si son fatte. (Ved. *Bulletin di Ferrusac*, *scien. hist.*, tom 4 e 6). Ma è da osservarsi però che gli Egizi, malgrado il loro alfabeto geroglifico fonetico, non rinunziarono all' uso antico e generale delle scritture ideografiche. Laonde restano irrefragabili le riflessioni fatte circa il nocumento che la scrittura geroglifica arrecar dovea alla generale istruzione del popolo egiziano.

le idee da esprimersi, e il non sufficiente numero di segni, obbligava a dare al medesimo simbolo significazioni diverse. Così per gli Egiziani uno sparviere significava *Dio*, *altezza*, *profondità*, *eccellenza*, *sangue*, *vittoria*, *anima*; un serpente indicava l'animale stesso, la *prudenza* e l'*universo*. Or come si poteva sapere con assoluta certezza quale di queste cose in una circostanza particolare volevasi esprimere?

Che dico poi se tale scrittura è disacconcia per rappresentare ogni sorta di pensieri? Quello che della lingua del gesto (§ 223) abbiamo detto, a questa scrittura agevolmente puossi applicare, non essendo questa che una lingua dipinta, più o meno alterata da ulteriori convenzioni.

253. *Scrittura sillabica o fonografica.* Questa scrittura, che trovasi in uso presso tutti gli altri paesi culti, si crede inventata da' Fenici, perfezionata da' Greci e da' Romani, da' quali fu poi comunicata a tutta l'Europa. Ecco i passi che dovette dare lo spirito umano nell'inventarla.

Per quanto siano inesauribili i suoni che può profferire il laringe dell'uomo, si trova che nelle diverse parole ritornano i medesimi suoni diversamente combinati. Così le parole *onore*, *amore* offrono il medesimo suono finale *re*, ma diversi i primi *ono*, *amo*. Le parole *valore*, *dolore* però offrono uguali gli ultimi due *lo*, *re*, e diversi i primi *va*, *do*. Allorchè l'uomo fece la scomposizione delle parole ne' suoni elementari da' quali risultano, ed inventò i segni durevoli per esprimere tali suoni, allora ebbe origine la *scrittura fonografica*; la quale perciò in quello stato primitivo dovea essere *sillabica*. Per le quattro parole sopraddette vi vogliono otto segni onde esprime i seguenti suoni, *o*, *no*, *a*, *mo*, *va*, *do*, *lo*, *re*.

254. *Scrittura alfabetica e sue prerogative.* Un'analisi ulteriore portò lo spirito umano dalla scrittura sillabica all'*alfabetica*. Imperocchè riflettendo sopra i suoni di alcune sillabe come *mo* e *no* delle parole *amore* ed *onore*, dovette scorgere che la cadenza *o* di tali suoni era la stessa, e diverso il cominciamento; ed eccolo arrivato alla scomposizione delle sillabe in lettere: *no* e *mo* si scompongono in *n o*, ed *m o*; *va*, *do*, *lo*, *re* in *v a*, *d o*, *l o*, *r e*. E tutte le sillabe sopra notate una volta che si fa la detta scomposizione, resultano da' seguenti suoni veramente primitivi ed elementari *o*, *n*, *a*, *m*, *v*, *d*, *l*, *r*, *e*. Questi costituiscono alcune lettere alfabetiche, le quali combinandosi danno origine alle precedenti otto sillabe non solo, ma ancora a molte altre *da*, *du*, *de*, *la*, *le*, ec. come può ognuno farne lo sperimento, combinandole due a due. Anzi vi sono le vocali che da sè sole formano una sillaba; e vi sono talune sillabe che da più di due lettere resultano. Perciò il numero delle sillabe che possono formarsi sarà maggiore delle combinazioni, che possono farsi delle let-

tere date due a due. Aggiungete alle lettere sopra notate le altre lettere dell'alfabeto, combinatele, ed otterrete tante sillabe, che sono più che sufficienti a rappresentare tutti i suoni, dai quali le multiplici parole delle nostre lingue resultano.

Tale scrittura, come ognuno vede, è facilissima ad apprendersi resultando da un picciolissimo numero di segni; poichè a 22 riduconsi nella italiana, ed a 25 nella latina. È sicurissima, perchè chi legge è sicuro di avere le parole, e perciò le idee di chi scrisse; e chi scrive è certo di tramandare altrui le proprie parole, e perciò i propri pensieri. Finalmente è ricchissima, valendo ad esprimere ogni idea più minuta, come la parola (§ 224) di cui essa è il segno durevole.

255. *Se mai la scrittura alfabetica sia succeduta alla geroglifica.* Domandano gli eruditi: la scrittura fonografica succedette alla ideografica in quelle nazioni che ne hanno l'uso? Alcuni con Tracy credono che ciò era impossibile, perchè nessuna rassomiglianza ritrovasi tra una scrittura che dipinge le idee, ed un'altra che deve ritrarre i suoni; oltrechè nessun fatto storico si trova in confermazione di tale cambiamento. Altri con Gouguet opinano che l'uomo faticato dagli inconvenienti del primo genere di scrittura, ne tentò un altro che è quello di rappresentare i suoni. A me sembra assai probabile che l'uomo, per liberarsi dagl'inconvenienti del primo genere di scrittura, abbia tentato di creare i segni per rappresentare in modo permanente i suoni articolati che erano un intermedio tra la scrittura ed il pensiero. La rassomiglianza loro consisterebbe nell'essere ambedue segni permanenti. La mancanza poi di documenti storici è una ragione meramente negativa.

Si domanda inoltre: i caratteri alfabetici sono segni arbitrari o derivarono da' geroglifici? Credono alcuni che i caratteri alfabetici, che noi ricevemmo da' Fenici, sieno segni arbitrari; Gouguet però opina che siano derivati da' geroglifici. Il sig. Hug (1) sostiene l'opinione di Gouguet, e vuole che le lettere fenicie sieno state originariamente geroglifici egiziani. Difatti la lettera *aleph* (bue) con la sua forma primitiva risveglia la testa del bue; e così discorre delle altre. Mentre gli eruditi non sono ancora di accordo su questo punto, io stimo ottimo consiglio il sospendere il mio giudizio, e di tali quistioni non ne dirò più che tanto.

256. *Vantaggi che l'uomo ritrae dalla scrittura.* Munito così l'uomo della scrittura alfabetica, ebbe l'agio di comunicare, coi suoi simili, di una maniera sicura nella distanza delle dimore, e nella successione de' tempi. « Mercè della scrittura, dice Laromiguière (2), i tempi più rimoti si uniscono al presente, e tutti i

(1) *Sull'invenzione della scrittura.*
(2) *Sulla identità del raziocinio*, *Lez. di fil.*, Pavia 1821, v. 5, p. 212.

luoghi sono in quello che abitiamo; Socrate e Platone sono miei contemporanei, io frequento la loro scuola, vengo a parte delle medesime lezioni co' loro discepoli. I mari più non mi separano da un amico che viaggia all' estremità del globo, da un saggio che arreca la face dell' incivilimento ne' deserti dell' America. Io li veggo, gl' intendo, mi fanno provare sentimenti di tenerezza e di ammirazione ec. ». Sotto questo punto di vista adunque voi vedete che la scrittura influisce grandemente sulle nostre cognizioni, ne facilita l' acquisto, le moltiplica e le estende.

Fra gli altri vantaggi della scrittura non deve trascurarsi quello di esser servita per comunicare l' istruzione a' sordi e muti di nascita. Questi infelici non potendo udire nè pronunziare la parola rimanevano stranieri alla società ed a tutti i vantaggi che lo accompagnano. L' idea felicissima di servirsi della scrittura per la loro istruzione li ha ridonati felicemente alla società (1).

257. *Confronto tra la scrittura e la parola.* Qui però a compimento di questo articolo mi cade il destro di fare il paragone tra la scrittura e la parola, e farvi toccar con mani la superiorità della prima sulla seconda. Noi abbiamo notato (§ 223) che l' udito non può ascoltare nello stesso tempo se non pochi suoni. Or la scrittura è percepita dalla vista, la quale può aver presenti più parole, più proposizioni, più frasi, una pagina intera. Quale utilità da ciò debba ritrarne lo spirito per giudicare rettamente delle cose ognuno facilmente sel vede. Quando tu ascolti un discorso, i suoni successivamente feriscono le tue orecchie e passano; laddove leggendolo, tu puoi ad ogni momento fermarti, ravvicinare una idea ad un' altra, una ad un' altra proposizione, puoi fare tutti quei confronti che giudichi all' uopo convenienti, e così giungi ad afferrare meglio il pensiero ed a portarne un maturo giudizio. Da ciò si nasce che i giudizi profferiti sulle cose scritte o stampate riescono più esatti di quelli portati sopra le stesse cose, solamente comunicateci per via della parola.

Quando poi si tratta di dover fare noi stessi fatiche intellettuali, di sommo conforto ci è la scrittura; perchè lo scritto è l' immagine fedele del nostro pensiere, ed aggiustandolo o modificandolo, si rettifica sempre più il pensiere medesimo; lo che non può accadere nella parola che passa (2).

Progetto della lingua universale. Non si può a lungo riflettere sul linguaggio e la scrittura senza esser faticati dalla diversità degli idiomi e de' dialetti, in cui si trovano divisi e sminuzzati. Gli uomini di lettere, per superare la difficoltà che ne risulta, per la comunicazione delle idee con le diverse nazioni, sono obbligati

(1) V. Degerando, *De l' instruction des sourds-muets.*

(2) Consultate Degerando, *Des signes et de l'art de penser*, part. 2, ch. 14. — Massais, *Influence de l' écriture sur la pensée et le langage.*

ad apprendere molte lingue, impiegandovi quel tempo che debbono levare allo studio delle scienze. Questa osservazione, unita a quella delle moltiplici imperfezioni che regnano nelle lingue, ha spinto i dotti a fare il progetto di una lingua universale ed esente da difetti. Siffatta ricerca incominciata con trasporto per le felici speranze che prometteva a coloro che dovevano servirsene, non ha avuto quel risultamento che se ne attendea.

Io intanto per non lasciarvi nell' ignoranza intorno a questo progetto ne dirò qualche cosa.

258. *Lingua articolata volgare.* Tre specie di lingue noi abbiamo nello stato attuale, articolata, scritta e gesticolata. Esaminiamo il progetto per la lingua articolata. Una lingua articolata universale può essere o volgare o propria de' dotti. Per dare esecuzione alla idea di una lingua volgare universale, sarebbe di mestieri che tutti gli uomini convenissero di concerto in questo disegno; ed immaginiamo ancora che un uomo solo, o una moltitudine di uomini, o una nazione intera abbia composta una lingua ammirabile e superiore a tutte le altre. Andiamo alla esecuzione del progetto, e supponiamo che debba appo noi cominciare a parlarsi. Quale ripugnanza non si troverebbe da' nostri ad abbandonare la lingua che parlasi, imparare la nuova, e servirsi di essa sola? Chi ha meditato sugli effetti dell' abito conosce non pur la difficoltà, la impossibilità del progetto. Chi infatti ignora quali ostacoli l'abito presenta ai nuovi stabilimenti? Un nuovo sistema metrico fu formato sul cominciare del secolo presente dai più valenti astronomi francesi, con tutta la precisione ed esattezza che si poteva maggiore, sopra un' unità presa nella natura medesima. Ma chi ignora le difficoltà che incontrò non che presso l'estere nazioni, nella Francia stessa? Difficoltà che hanno fatto quasi disperare di poterlo vedere abbracciato da tutti, e divenire universale. Attesa adunque la forza delle abitudini è d' uopo convenire che un linguaggio, il quale vorria di concerto universalmente stabilirsi, incontrerebbe altrettanti ostacoli quante sarebbono le popolazioni presso cui vorrebbe introdursi. Con premeditato disegno una lingua non si rende comune, ma con l' uso che ne fanno i popoli che se ne servono, e si estende per mezzo delle conquiste, della religione e del commercio. Poscia diventa lingua dotta, allorchè possiede opere classiche, le quali obbligano i dotti forestieri ad appararla.

Ma trascuriamo per poco queste difficoltà, le quali incontrar dovrebbe una lingua universale che volesse rendersi tale per un premeditato disegno; dato che gli abitanti della terra parlino oggi una lingua medesima, non andrà molto che questa sarà divisa in un' infinità di dialetti. I popoli del Nord, e quelli del Mezzogiorno non tarderanno ad imprimere nell' espressione dei loro sentimenti, e

delle loro idee, il carattere del loro clima, de' loro costumi, delle loro abitudini, e ben presto non s' intenderanno più (1).

259. *Lingua articolata comune a' soli dotti.* Ma tali difficoltà resterebbero ancora, quando si creasse questa lingua universale, non per divenir volgare, ma per essere solamente comune ai dotti? Sì, senza dubbio. Non solamente la diversità del clima annullerebbe col tempo questa lingua, ma le loro abitudini, le loro costumanze si opporrebbero ancora al di lei primo stabilimento. Oltre a ciò, chi de' dotti vorrà cedere altrui il diritto di formare questa lingua? A tutto questo si aggiunga che questa lingua comune a' soli dotti permetteria fra i medesimi una facile comunicazione, ma l' impedirebbe con i loro compatriotti; lo che saria causa di ritardo alla cultura ed al progresso della nazione.

260. *Lingua scritta.* Vediamo ora se l' intrapresa sia per riuscire più facile per mezzo di un linguaggio scritto, cioè a dire, per mezzo di un sistema di segni formanti una lingua geroglifica. Molti fra' sapienti, i quali si sono affaticati in questo soggetto, hanno cercato di determinare i caratteri di tale scrittura o lingua scritta universale; fra questi sono stati Cartesio, Leibnizio, Vilkins, Kircher, Becher, Solbring, Lambert, Kolmar ec. Ma noi sappiamo di quale incomodo sia questa maniera di scrivere, e ne abbiamo fatto vedere i difetti (§ 252); or tutti questi inconvenienti si applicherebbero egualmente alla supposta lingua universale. Nè l' esempio della lingua algebraica ci deve ritrarre da questo pensamento. Imperocchè l' algebra può riuscirvi perchè tratta di un solo genere d' idee, cioè delle quantità, che sono determinate, soggette a misura, invariabili; e queste non le considera che sotto il solo rapporto di esser capaci di aumento o diminuzione (§ 232). Non così sarebbe dovendo esprimersi con la lingua universale ogni maniera d' idee, e queste combinarsi in tutti i modi possibili. Oltrechè trattandosi di segni convenzionali, dovria parimente operarsi il miracolo di mettere in comunicazione gli uomini di tutto il mondo, e l' altro anche maggiore di farli convenire nella medesima scelta di segni.

261. *Lingua gesticolata.* Non resta adunque che il solo linguaggio de' gesti. Ora il progetto di una lingua universale gesticolata può presentarsi sotto due aspetti; o i gesti formerebbero un alfabeto manuale con cui si rappresenterebbero i suoni articolati, oppure indicherebbero direttamente le idee; il primo sarà interamente convenzionale, e ritorneranno le medesime difficoltà per la sua formazione e pel suo stabilimento. Inoltre siffatto linguaggio non risulteria universale, poichè ciascuno col detto alfabeto parlerebbe la lingua natia; infatti il sordo-muto di Parigi parla francese con le

(1) Vedi Tracy, *Idéol.*, part. 2, chap. VI. — Laromiguière, *Leçons de phil.*, part. 2, leçon 9. — Degerando, *Des signes et de l' art de penser*, 2 part., sect. 1, ch. XV, e sect. 2, ch. X.

sue dita, quello di Vienna parla tedesco, quello di Pietroburgo parla russo (1). E poi questo linguaggio sarebbe assai incomodo, perchè potrebbe solo parlarsi di presenza, nella luce, ed in tutte quelle circostanze che abbiamo notato parlando del linguaggio di azione (§ 223).

Ridotta dunque la ricerca a' suoi minimi termini, non resta che il linguaggio gesticolato il quale esprima direttamente le idee. « Questa è la vera lingua universale, dice il dottor Gall (2), e non può esservene altra che questa, la quale è stata a tutti insegnata dalla natura; questo linguaggio è quell' istesso che parla il fanciullo alla sua madre, quello che noi sentiamo ne' bruti, e che parlano i pantomimi; tal lingua è di tutti i tempi e luoghi; fu conosciuta dai nostri padri e lo sarà dai nostri più lontani nepoti, ec. » Ma con buona pace del dottor Gall non è questo lo scopo delle nostre indagini; vuolsi una lingua universale facile, comoda e ricca, per supplire alla multiplicità degl' idiomi e de' dialetti. Il dire che noi abbiamo una lingua universale nella lingua del gesto è dire nulla.

Conclusione. In qualunque modo si consideri adunque il progetto di una lingua universale di convenzione, o articolata, o scritta, o gesticolata, la di lei esecuzione è impossibile. Dunque, se io non falso discerno, come una volta l' accademia reale delle scienze di Parigi fece un decreto, in cui si negava di volere più esaminare scritti risguardanti la trisezione dell' angolo, la quadratura del cerchio, ed il moto perpetuo; così noi dobbiamo rinunziare ad esaminare più oltre progetti di lingua universale qualunque, e risguardare tali proposte come fantasmi o chimere cui si abbandona alle volte la traviata mente dell' uomo (3).

(1) Vedi Laromiguière, *Leçons de phil.*, part. 2, leçon 9.
(2) *Les fonctions du cerveau*, t. 5, pag. 482.
(3) Vedi intorno a questo soggetto Degerando, *Des signes etc.* part. 1, sect. 1, ch. 15, e sect. 2, ch. 10.

TRATTATO SECONDO

LOGICA

262. *Cosa sia la logica.* L'ideologia ha studiato lo spirito umano nelle sue facoltà e ne' prodotti delle medesime. Ha trovato che le facoltà componenti l'intelligenza o l'intendimento lo formano conoscitore, laddove le altre costituenti la volontà lo rendono un agente morale. L'intelligenza tende al vero, la volontà al bene. Dirigere le facoltà dello spirito alla conoscenza del vero ed al conseguimento del bene forma l'oggetto della *logica* e della *morale*. Queste due scienze sono un'applicazione della scienza dello spirito umano. Non appartiene a noi trattare la morale, ma sì bene la logica; il suo scopo è quello di dirigere l'intendimento. Ora tra le facoltà che compongono l'intelligenza, la ragione è la più nobile, e per mezzo di essa si connettono le verità universali e si giunge all'assoluto (§ 31). Perciò alcuni filosofi hanno definito la logica, la scienza che insegna a far retto uso della ragione, o che insegna a ragionare, o che detta le leggi del raziocinio.

263. *Origine della logica artifiziale.* L'umanità in tutte le bisogne della vita servesi del raziocinio, e naturalmente si conforma alle leggi della ragione confusamente percepite; per lo che vi ha una *logica naturale* comune a tutti gl'individui della specie. Esaminare queste leggi, ridurle a princìpi generali è l'ufficio proprio della *logica artifiziale* o *riflessiva*; è propriamente il ritorno dello spirito umano sulle operazioni della ragione, affine di scandagliarne le leggi onde non andare errato nella ricerca della verità. La sua origine (1) si deve a Zenone di Elea (2). Reiffenberg ha dato una storia ed una biblioteca della logica (3).

264. *La logica deve trattarsi dopo l'ideologia.* Si è detto che la logica è la *chiave delle scienze*, e che deve precedere qualunque altro studio; laonde gli antichi la trattavano pria della metafisica, o sia prima della teoria delle facoltà e della ricerca dell'origine delle idee. Ma ormai si è conosciuto il vizio di questo metodo, nè occorre perder molto tempo per dimostrarlo. Se non si conoscono le facoltà dello spirito umano, come si potranno dettare regole per dirigerle nella ricerca del vero? Se non si conoscono le idee e la loro formazione, come si detteranno regole per combinarle e dedurle? Perchè la logica si dica la chiave di tutte le scien-

(1) V. Tennemann, *Manuale della storia della fil.*, Milano 1821, v. 1, p. 108. — Cousin, *Nouveaux fragments*, p. 112.
(2) Diverso da Zenone di Cizio capo della *setta stoica*.
(3) V. *Principes de logique*, pag. 289 e seg. Bruxelles 1833.

ze, non dev' essere una raccolta di precetti empirici, ma deve scendere naturalmente dalla teorica della umana intelligenza. Se gli allievi non sono versati nello studio della umana intelligenza, come mai potranno ventilare i problemi di alta logica sullo scetticismo, sul valore del sillogismo, sulla esperienza e la specolazione, sul metodo, e simili? È inutile che io confermi con l' autorità de' più illustri filosofi moderni (1) questa verità.

Distribuzione della logica. La logica sarà divisa in tre parti principali. La prima sarà una logica generale, e conterrà le regole generali per qualunque ordine di verità. La seconda sarà una logica speciale, e detterà le regole pe' vari rami delle umane conoscenze. La terza finalmente parlerà del metodo col quale possono disporsi le verità ne' trattati scientifici.

SEZIONE PRIMA

LOGICA GENERALE

CAPITOLO PRIMO

SE L' UOMO POSSA ARRIVARE ALLA CERTEZZA

265. *Cosa sia verità e sue specie.* Pria di tutto bisogna vedere se l' uomo nelle sue ricerche possa arrivare alla verità, o se debba sempre dondolare tra l' ignoranza e l' errore. La verità presa nel senso logico consiste nella conformità de' nostri giudizi con le cose cui si riferiscono. Così dice una verità chi asserisce che *Mercurio è il pianeta più vicino al sole.* Se dicesse, *che è il pianeta più lontano dal sole*, direbbe una falsità. Or il maggior numero delle nostre idee sono concrete o astratte, e nelle une e nelle altre entra il giudizio (§ 130); perciò da alcuni la verità si definisce, la conformità delle nostre idee con le cose cui si riferiscono. Sotto questo riguardo si può adottare la divisione delle idee in vere e false. Si dirà *vera* un' idea se corrisponde alla realtà, altrimenti si dirà *falsa*. Tolomeo e Ticone avevano un' idea falsa del sistema del mondo; Copernico e Galileo ne avevano un' idea vera (2).

La verità di cui si parla nella logica è diversa dalla verità morale e dalla verità metafisica. La *verità morale* consiste nella conformità de' nostri detti o segni con quello che noi sappiamo o sentiamo, alla quale si oppone la *falsità morale* e la *menzogna*;

(1) Condillac, Tracy, Laromiguière, Stewart, Cousin, Romagnosi, Tedeschi ec. ec.

(2) V. Laromiguière, *Leçons de phil.*, p. 2, leçon 9.

e spetta alla morale il parlarne di proposito. Sotto l' oggetto logico però, siccome il bugiardo ci può far cadere nell' errore; perciò appresso daremo le regole onde condurci nell' appurare i fatti appoggiati all' altrui relazione. La *verità metafisica* di una cosa consiste nell' avere tutte le qualità che la costituiscono quella e non altra, in somma che determinano la sua essenza nominale (§ 155). Questa verità metafisica appartiene a tutte le cose, perchè ognuna ha le qualità sue costituenti, e però ognuna è vera *in genere suo.*

266. *La verità è indipendente dallo spirito che la conosce.* In generale la verità si è la realtà; e però vero è tutto ciò che è conforme alla realtà, falso ciò che ne è difforme. E questa generale caratteristica può applicarsi tanto alla verità logica, quanto ancora alla metafisica ed alla morale. Si vede perciò che la verità può essere considerata obbiettivamente e subbiettivamente. Considerandola sotto il primo aspetto è chiaro che esistendo le cose esistono i rapporti tra le cose; data la possibilità di esistere alcune cose, nascono alcuni rapporti tra le cose possibili. Questi rapporti costituiscono la verità in sè ed assoluta. La verità assoluta esiste indipendentemente dalle intelligenze che potrebbero conoscerla. Lo spirito umano ritrova la verità, ne partecipa, ma non la forma nè la costituisce. Essa è eterna e coesiste con l' assoluto. Consideriamola adesso subbiettivamente.

267. *Certezza ed evidenza.* Lo spirito umano riguardo alla verità può trovarsi in diversi stati. Se nel conoscere una verità ne riposa tranquillo senza timore d' ingannarsi, il suo stato è quello della *certezza.* Così conosco con certezza che *la somma degli angoli di un triangolo equivale a due angoli retti*, perchè riposo tranquillo sulle ragioni che mi hanno determinato a profferir questo giudizio, e nessun timore ho d' ingannarmi. Affinchè una verità conosciuta si dica *evidente*, è mestieri, per così dire, di un certo splendore che tragga l' assenso dell' anima. Questa evidenza può essere *immediata*, quando la cosa si conosce senza dimostrazione, ed allora si chiama ancora *intuizione*; e può essere *mediata*, quando è appoggiata alla dimostrazione. Nelle scienze morali si ha per ordinario certezza, ma è più rara la evidenza.

268. *Opinione, dubbio ed ignoranza.* Se lo spirito nel conoscere una cosa gli resta il timore di potersi verificare il contrario, il suo stato è quello di *opinione*, e la cosa conosciuta dicesi solo *probabile.* Così in una sera d' inverno, vi sono baleni, spira forte vento, la luna è cinta di un cerchio nebuloso, il barometro abbassa ..... io porto opinione che la dimane pioverà e sarà probabile la caduta di detta pioggia. Qualora si hanno ragioni eguali tanto per l' affermativa, quanto per la negativa di una cosa, allora lo stato dell' animo si indica con la parola *dubbio.* Tale sarebbe lo stato di un giudice che avrebbe eguali testimoni e di e-

guale probità, che accusano e difendono a vicenda una persona imputata di un delitto. Finalmente allorchè intorno ad una cosa non si hanno affatto ragioni nè per l' affermativa nè per la negativa, allora dobbiamo restare nello stato d' *ignoranza*. Io sono nello stato d' ignoranza se mai le stelle sieno di numero pari o impari. Da queste definizioni resulta che una verità può essere da alcuno ignorata, da un altro conosciuta con certezza, da un terzo risguardata dubbia o anche erronea.

269. *Certezza metafisica*, *fisica e morale*. La certezza considerata relativamente a' motivi che determinano lo spirito a prestar l'assenso, vien divisa in *metafisica*, *fisica* e *morale* (§ 150). Quando noi siamo siffattamente certi di una verità, che il contrario giudichiamo non potersi in nessun caso verificare, neppure per una forza soprannaturale, allora la certezza è *assoluta* o *metafisica*: tale è la certezza che il *tutto sia eguale alle sue parti prese insieme*. Se lo spirito di una verità è così certo, che il di lei contrario non si può verificare supponendo costanti le leggi della natura, ma solamente per una forza divina, allora la certezza è *fisica*: così con certezza fisica conosco che un *sasso abbandonato a sè stesso debba cadere*. Finalmente *morale* è la certezza quando della cosa di cui siamo certi non può verificarsi il contrario, avendo riguardo alle leggi del mondo morale: che *esista Roma*, che *Cesare abbia conquistato le Gallie*. Delle verità pure si ha certezza metafisica, delle empiriche certezza fisica, e di quelle appoggiate all' autorità certezza morale.

270. *Difficoltà di Filangeri*. Il signor Filangeri (1) ha rigettato questa divisione della certezza, dicendo: « è di una certezza metafisica, secondo l' idea comune che si ha della certezza, che ne' triangoli rettangoli il *quadrato dell' ipotenusa è eguale alla somma de' quadrati che si fanno sui cateti*; ed è di una certezza morale che *Cesare conquistò le Gallie*. Si domanda: quale di queste sue proposizioni sarà più certa per un uomo? Io rispondo, continua Filangeri, che per un geometra sarà più certa la prima, e per un filologo la seconda. Laonde conchiude che nella certezza niente vi ha di assoluto, che tutto in essa è relativo; e che i gradi di maggiore o minore certezza così di due uomini sulla stessa proposizione, come di uno stesso uomo sopra due proposizioni diverse, non si possono ritrovare che nella disposizione dell' animo di colui che gli ha. »

271. *Confutazione di essa*. Ma per non perderci in dispute di parole io convengo che la certezza, considerata relativamente al sentimento che ne ha lo spirito, non può essere che una, e che introducendovisi il menomo dubbio viene a mancare interamente. Convengo del pari che secondo le disposizioni di animo di ognuno

(1) *Scienza della Legislazione*, tom. III, cap. XII.

può parer certo ad uno ciò che sembra incerto o dubbio ad un altro. Ma messe da parte le disposizioni particolari di animo, e considerando la cosa relativamente a' motivi che producono il mio assenso, bisogna ammettere una differenza essenziale. Tali motivi non sono tutti dello stesso peso. Si potrà dire di buona fede che abbian lo stesso peso i motivi per cui lo spirito aderisce alle tre proposizioni seguenti: *il tutto è maggiore della sua parte*, *l'aria è grave*, *Cesare conquistò le Gallie?* No al certo; è intrinsecamente impossibile, che il tutto non sia maggiore della sua parte; per l'esperienza mi è noto, che l'aria è grave; e conosco per mezzo della relazione degli storici, che Cesare conquistò le Gallie. Or chiara cosa è che nelle ultime due proposizioni, tu non iscorgi le necessità del rapporto tra il soggetto e l'attributo. L'aria avrebbe potuto non esser grave, non involvendo contraddizione il concetto di aria e di non grave; infatti sino a Galileo non si credeva che fosse grave. Cesare avrebbe potuto astenersi dall'andar nelle Gallie per farne la conquista. Io suppongo che tu abbi preso tutte le necessarie precauzioni per assicurarti che il fatto della conquista delle Gallie sia genuino: ma ripugna intrinsecamente che tale relazione sia apocrifa? Laonde maggiore sarà l'adesione dello spirito alla prima delle tre suddette proposizioni, minore alla seconda, e minore ancora alla terza. E però la distinzione delle diverse specie di certezza è fondata sulla natura medesima delle cose.

Premesse tutte queste definizioni, scendiamo ad esaminare se mai l'uomo possa arrivare alla certezza nelle sue investigazioni.

272. ***Inclinazione dell'uomo alla verità.*** L'uomo nasce con un naturale pendio pel vero. Testimonio ne fa quella curiosità, che appena nato manifesta in tutte le occorrenze, e che cerca soddisfare profittando bene o male di quelle istruzioni, che il caso gli dà l'agio di ricevere. Da tutti si abborrisce l'errore, e non si ama se non la verità: nessuno è così perverso e traviato che difenda l'errore per l'errore; e se alcuno ti difende l'errore, questo si è perchè nella sua mente ha indossato la divisa della verità. Crescendo l'uomo negli anni, cresce nell'esperienza, ed arrivato ad un certo periodo della sua vita, si trova già con un corredo maggiore o minore di cognizioni, secondo il maggiore o minor numero di circostanze favorevoli per la sua istruzione. Sopra queste egli riposa come sopra di un edifizio ben costruito, e di cui sieno inconcusse le fondamenta; e perciò gode di una piena certezza. Allorquando però egli è assai illuminato per poter rientrare in sè stesso e rendersi conto de' già fatti acquisti, scorgerà che alcune delle sue cognizioni sono del tutto false, e quelle che per avventura son vere, mescolate ritrovansi con tanti errori e pregiudizi. Per la qual cosa facendosi a ventilare i motivi dei suoi giudizi, immergesi in caliginose tenebre, trova fondata la sua certezza sopra basi leggiere, e l'edifizio tutto delle conoscen-

ze quasi barcollante minaccia rovina. Molti filosofi antichi, e tra' moderni non pochi, riflettendo sopra questo soggetto, si fecero a negare la certezza or di uno or di un altro ramo delle umane cognizioni, ed altri si gettarono in un dubbio universale. Questi filosofi sono chiamati *scettici*, ed in tutti i tempi hanno fatto ostinata guerra a quella classe di filosofi, che credono riposarsi in seno alla verità, e che *dommatici* sono appellati. Tocchiamo la storia dello scetticismo.

273. *Scetticismo antico.* Cousin ha fatto vedere che la lotta delle due scuole dommatiche, idealismo e sensualismo, generar deve ed ha generato sempre la diffidenza, il dubbio, lo scetticismo. Nella filosofia indiana e nel cominciamento della filosofia greca si trova un principio debole di scetticismo. Pirrone e Timone più decisamente proclamarono il dubbio. La nuova accademia presenta uno scetticismo misto ancora col dommatismo. Arceslao suo fondatore si contentò di combattere il dommatismo degli stoici, e principalmente la loro massima, che l' immagine nata dalla sensazione è conforme al suo oggetto. Carneade sostenne l'impossibilità della cognizione reale obbiettiva, attesochè nè i sensi nè l'intelligenza offrono un sicuro criterio della verità obbiettiva; per lui non esiste che la verosimiglianza della verità (*probabilitas*), e perciò il suo sistema fu detto del *probabilismo*. Ma si fu dalla scuola empirica che un secolo avanti l'era cristiana uscì il vero scetticismo. Enesidemo venuto da questa scuola riunì in dieci articoli tutti i motivi di dubbio, e chiamolli col nome di *epoche*. Dalla scuola stessa uscirono poi Agrippa e Sesto Empirico. Il primo restrinse a cinque i dieci motivi del dubbio, ed il secondo condusse l'opera la più completa in fatto di scetticismo. Secondo lui lo scetticismo consiste nel mettere in opposizione le rappresentazioni sensibili e le concezioni dello spirito, a fine di arrivare prima alla sospensione di ogni giudizio sugli oggetti, quindi al riposo dell' anima, e finalmente ad un equilibrio perfetto. Il suo scopo morale si era quello di menare all' *atarassia*, all' impassibilità (1).

274. *Scetticismo de' tempi moderni.* Dopo il risorgimento delle lettere lo scetticismo rinacque per via di Charron, Montaigne, Sanchez, La Mothe-Levayer ed altri; ed in tempi a noi più vicini Huezio a Bayle in Francia, Glanwil ed Hume in Inghilterra lo rinnovarono.

A tutti questi si debbono aggiungere altre due classi di filosofi: 1.° Bonald, Lamennais ed altri della scuola teologica, i quali sostengono che la mente umana non può arrivare alla certezza, e che deve appoggiarsi all' autorità della revelazione (§ 53). Ma costoro insegnando che l' uomo può con la propria ragione assicu-

(1) Tennemann, *Manuale della storia della fil.*, v. 1, pag. 148, 218, 250. — Cousin, *Cours de l' hist. de la phil.*, l. VIII.

rarsi della vera religione revelata, vengono in contraddizione co' loro princìpi, ed indirettamente distruggono il loro scetticismo. 2.° Emmanuele Kant, il quale cominciò con l' intenzione di abbattere lo scetticismo di Hume; ma per disgrazia ci condusse egli stesso allo scetticismo, non concedendo alle facoltà il potere di raggiungere gli oggetti (§ 167). Inoltre egli pretende non solo ricercare quale è la natura della conoscenza, ma crede che sia necessario dimostrarne la possibilità; la qual cosa non potendo ottenersi, come vedremo, ci getta in uno stato di massimo scoraggiamento, e scuote le basi di tutto il sistema delle nostre conoscenze.

275. *Difficoltà degli scettici.* Gli scettici cominciano in generale dal mettere in diffidenza la certezza nella quale riposano i dommatici, discreditando tutti i mezzi di conoscere della mente umana. Dicono, infatti, noi non possiamo per nessuna via arrivare alla certezza; i sensi spesso c' ingannano, dandoci sensazioni di oggetti che non esistono, o alterando le forme, i colori e le distanze di quelli che sembrano avere esistenza. Inoltre le sensazioni variano dall' uomo agli animali, e nell' uomo stesso a norma dell' età, del sesso e delle varie circostanze in cui si ritrova. L' intimo sentimento spesso è illusorio, perchè lo spirito di partito, il fanatismo, le passioni ci fan credere come da quello suggerito ciò che tale realmente non è. Co' sensi l' intimo sentimento può l' uomo illudersi, come si illude nel sogno in cui gli sembra vedere, toccare oggetti, parlare, ed eseguire in somma tutto quanto fa nella veglia. Chi ci assicura che non sogniamo continuatamente ed a gradi diversi? Ricorrere al consenso universale, proseguono, è inutile; perchè difficil cosa è l' assicurarsene, e questo si è spesso congiunto con l' errore. Finalmente tentano ancora discreditare la ragione; l' edifizio dalla stessa costruito non può avere solidità essendo vacillanti le basi; infatti essa si è veduta piegare agli errori de' diversi partiti. E poi per ragionare bisogna dedurre una verità da un' altra, lo che non si può fare che ammettendo per certa la prima verità; cosa che vien negata dallo scettico. Questo fece dire allo scettico Bayle, che è impossibile ragionar giusto con lo scettico.

276. *Bisogna ammettere alcuni dati primitivi ed indemostrabili.* Vani però sono gli sforzi degli scettici per distruggere la certezza. Cominciamo dall' attaccare un loro errore fondamentale. Non è mestieri dimostrar tutto, perchè bisogna necessariamente ammettere alcune verità primitive senza demostrazione alcuna. Alla testa di queste verità avvi l' esistenza dell' io pensante. *Cogito, ergo sum*, ebbe ragione Cartesio. Il pensiero implica per necessità l' io che pensa. « I fenomeni della intelligenza, dice Massias, provano sicuramente l' esistenza dell' io pensante; e se si volesse supporre che il nostro io fosse una cosa *fenomenale*, e le rappresentazioni della coscienza fossero illusioni, pure esse non potrebbero essere

percepite che da uno spettatore, e questo spettatore è l' io (1). » Bisogna ancora ammettere come un fatto primitivo l' esistenza del non-io con le sue qualità. Con l' io ed il non-io è legato ancora l' essere primo ed assoluto da cui ambedue dipendono (§ 87 e seg.).

Inoltre tante altre verità teoriche e pratiche conosciamo per sè evidenti, e che la ragione spontaneamente c' insegna; verità dette primitive, principi di senso comune, assiomi, verità *a priori*, che tutti siamo forzati ad ammettere, e che nello stato spontaneo si presentano sotto la forma concreta, e poi vestono la forma astratta (§ 163 e 207).

Vi sono adunque alcune verità primitive ed innegabili: il più ostinato scettico è forzato ad ammetterle, anzi è dominato dalle medesime senza avvedersene (2).

277. *Discussione intorno al* cogito, ergo sum *di Cartesio.* Trattando delle verità primitive non voglio trascurarvi una discussione critica intorno al *cogito*, *ergo sum* di Cartesio. Gassendi ha criticato Cartesio, perchè con quel suo entimema pretendeva provar logicamente l' esistenza dell' io, quasichè avesse detto: *tutto ciò che pensa esiste*; *io penso*, *dunque esisto*. Ma Cartesio rispondeva, non essere stata sua intenzione dare una dimostrazione logica di tal verità; per lui questa essere una verità conosciuta al primo intuito della mente. Aggiungeva inoltre non avergli giammai potuto cadere in pensiero di dedurre l' esistenza dell' io dalla proposizione generale: *tutto ciò che pensa esiste*. Imperocchè è tale la natura della nostra mente che forma le proposizioni generali sulla cognizione dei casi particolari; e però non potea sollevarsi alla proposizione generale: *tutto ciò che pensa esiste*; se prima non avesse conosciuto particolarmente in sè stessa che non potea pensare senza esistere; e che perciò questa ultima proposizione non potea legittimamente dedurla dalla prima.

Non si può negare però che la parola congiuntiva *ergo* dava qualche fondamento all'accusa di Gassendi, e che Cartesio per togliere qualunque equivoco avrebbe potuto e dovuto dire: pensare ed esistere sono per me una sola e medesima cosa; son queste due verità simultanee superiori a qualunque attacco ed a qualunque sofisma, e dalla prima immediatamente si va alla seconda (3).

278. *Si confutano le difficoltà degli scettici.* Vediamo però, se le ragioni che mettono avanti gli scettici per discreditare i nostri mezzi di conoscere sieno valevoli. Io convengo che l' uomo fidandosi ciecamente alla testimonianza de' sensi e del senso intimo è caduto

(1) *Problème de l' esprit humain*, ch. 1.

(2) V. Stewart, *Phil. de l' esprit humain*, t. 3, ch. 1. — Degerando, *Hist. comparée etc.*, 1 éd., t. 3, ch. IX. — Buffier, *Traité des premières vérités*, part. 1, ch. V.

(3) V. Cousin, *Fram. fil.*, vol. 2, pag. 119 e seg.

qualche volta in errore: ma che perciò? Diremo che essi son sempre fallaci? Anzi lo stesso dire che alcune volte c'ingannano, con questa limitazione si viene a stabilire che ordinariamente sono mezzi per conoscere il vero. La varia organizzazione dall'uomo agli animali prova solo che diverse saranno le forme e le apparenze delle cose per esseri diversamente organizzati; ma ciò in niente offende la veracità dell'umana conoscenza.

La varietà de' sensi ne' diversi individui produce anche varietà nelle apparenze delle cose. Ma è certo che i rapporti veduti tra le cose si conservano invariabilmente gli stessi per la specie umana. In qualunque modo si presenti a' vari individui la *canna* ed il *palmo*, il *decametro* ed il *metro*, sempre sarà vero per tutti che il palmo è l'ottava parte della canna, ed il metro la decima del decametro. E poi per quanto si esagerino le illusioni dei sensi e le varietà delle sensazioni, sempre tra mezzo a queste diversità trovasi costante la esistenza della realità nella vicissitudine e successione de' fenomeni e delle apparenze. Sul senso comune io non mi tratterrò, perchè per me non è un criterio speciale di verità, ma un modo di meglio assicurarcene, quando per altri mezzi l'abbiamo già trovata. In generale poi osservo che gli errori in cui l'uomo è caduto servendosi de' naturali mezzi di conoscere niente provano contro la loro legittimità. Provano solo che l'uomo non ha avuto il privilegio della infallibilità, che non deve ciecamente di loro fidarsi, ma star sempre all'erta contro le cause che possono alterarne la veracità, raddoppiare l'attenzione, prendere tutte le necessarie precauzioni che spiegheremo nel corso di questa logica, e così non andrà errato.

279. *Differenza tra sogno e veglia.* Ma che diremo delle illusioni de' sogni, delle quali levano tanto rumore gli scettici? Non devono scoraggiarci, potendosi ben discernere il sogno dalla veglia. Infatti ne' sogni la serie de' pensieri obbedisce alle leggi meccaniche di associazione, essendo sospesa l'influenza della volontà sopra le altre facoltà intellettuali. Laonde la loro stessa incoerenza fa un contrapposto al corso de' pensieri nello stato della veglia, in cui formano una serie ben legata e connessa, di cui noi sappiamo renderci esatto conto, e sulla quale esercitiamo il nostro impero. Per questo stesso avviene che ne' sogni non si giudica, o se si formano giudizi, questi sono meccanici e non derivanti da volontario confronto come sono quelli della veglia in cui lo spirito sceglie appositamente due idee per confrontarle e scoprirne le relazioni, e per dire questa cosa *è* o *non è* di tale o tale altra maniera. Ma di questo meglio nella psicologia. Del resto se alcuno scettico si ostinasse ancora a non credersi mosso nella veglia in un modo diverso che nel sogno o nel delirio, dirò col p. Buffier (1), che egli non

(1) *Traité des premières vérités*, part. 1, ch. VII.

meriterebbe che si ragionasse con lui, come non lo meriterebbe chi fosse attualmente nel delirio e nel sogno.

280. *Non deve dimostrarsi la possibilità della conoscenza.* A questo proposito non voglio trascurare una osservazione che serve a combattere le pretensioni dello scetticismo e del criticismo. Io vi ho fatto riflettere, che bisogna ammettere alcune verità primitive ed indemostrabili; quindi è falso il dire che la ragione è obbligata a fare un circolo vizioso nel volere provare le sue decisioni; imperocchè si deve arrivare a quelle verità primitive, delle quali non si deve cercare dimostrazione alcuna. Che diremo adesso del criticismo, il quale giudicò necessario dimostrare la *possibilità della conoscenza?* Diremo che questa necessità affatto non esiste. L'uomo difatto conosce, dunque la conoscenza è possibile; perchè una cosa per esistere dovette essere possibile: *ab esse ad posse valet illatio* (§ 153). E poi per qual mezzo si potrebbe dimostrare la possibilità della conoscenza? Certo per mezzo della nostra facoltà di conoscere, ed eccoci sempre al circolo, di dimostrare cioè la conoscenza per la conoscenza stessa. Oltre a che supponendo che possa dimostrarsi la possibilità della conoscenza, si suppone che lo spirito possa conoscere che cosa è il possibile e l'impossibile; dunque si ammette già la conoscenza. Per lo che il criticismo che mette una grande importanza nella dimostrazione della possibilità della conoscenza, ci domanda una cosa assurda e contraddittoria (1).

281. *Contraddizioni dello scetticismo.* Lo scettico pretende che niente siavi di certo. Intanto egli opera con la certezza di produrre alcuni effetti; beve con la certezza di dissetarsi, semina con la certezza di dovere ricogliere la messe a tempo opportuno; studia per istruirsi, e così via discorrendo. Or tutte queste azioni non fanno un contrasto col suo sistema? Dunque lo scettico smentisce con la sua condotta ciò che insegna con la sua dottrina; e si può dire che la continuata serie delle sue azioni è una perenne confutazione del suo fantastico sistema. Nè questo è tutto.

Lo scettico combatte i dommatici, e cerca di provare con ragioni che noi non abbiamo mezzi per giungere alla certezza; dunque mentre insegna che la ragione è fallace, appella al tribunale della ragione per istabilire il suo sistema; ed eccolo caduto nella più grossolana contraddizione. Mi piace riferirvi a questo proposito le belle parole di V. Cousin: « mettete nella forma più semplice l'ultima conclusione dello scettico: *non vi ha nessuna verità, nessuna certezza*; traducete: *egli è vero, egli è certo che non può avervi nessuna verità, nessuna certezza.* Egli è vero, egli è certo, che non può avervi ..... ecco un dommatismo evidente. Egli è vero, egli è certo ..... che ne sapete voi; voi che non am-

(1) V. Degerando, *Hist. compar. des syst.*, 1 éd., v. 3, ch. 7. — Bonelli, *Institutiones logico metaphysicae*, t. 2, intr. et t 4 intr.

mettete nessuna verità, nessuna certezza? Così lo scetticismo termina egli stesso al dommatismo, e la negazione di ogni filosofia si risolve in una pretensione, che essa stessa è un sistema di filosofia, così esclusivo e stravagante, ed anche più esclusivo e stravagante di ogni altro (1). »

282. *Utilità di un moderato dubbio.* Quantunque io avessi condannato l'assoluto scetticismo, pure son lontano dal negare, che allorquando lo scetticismo è moderato, arreca qualche utile alla filosofia. Un dubbio ragionevole ci guarentirà dalle stravaganze e dalle esagerazioni de' dommatici, e ci terrà lontani dall' errore. Col dubbio Socrate educava i suoi discepoli per farli arrivare ad un assenso ragionevole; col dubbio entrò Cartesio nella carriera filosofica, abbattè la scolastica, proclamò la libera riflessione, e gittò i primi semi della filosofia moderna. « Guardatevi, diceva Cousin (2), dal rovinare lo scetticismo; perchè lo scetticismo è per ogni dommatismo un avversario indispensabile. Se non vi fossero nella umanità persone che facessero professione di criticar tutto, anche ciò che è bene, che cercassero il lato debole delle più belle cose, e resistessero ad ogni teoria buona o cattiva, si avrebbero ben tosto più cattive teorie che buone; i sospetti sarebbero dati per certezza, ed i vaneggiamenti di un giorno per l'espressione della eterna verità. È buono che fossimo sempre obbligati a guardarci di noi; è buono che sapessimo noi facitori di sistemi che fatichiamo sotto l'occhio e sotto il *controloro* dello scetticismo, il quale ci domanderà conto delle basi, de' processi e de' resultamenti del nostro lavoro; e che con un soffio rovescerà tutto il nostro edifizio, se non è appoggiato sulla realtà e sopra un metodo severo. »

283. *Non si può assolvere interamente lo scetticismo.* Questa maniera di assolvere lo scetticismo è giusta; ma io non posso approvare il modo in cui Jouffroy tenta di assolverlo. Questo filosofo asserisce che l'umanità crede ed agisce, ma che la credenza è cieca senza motivo ed illegittima, perchè non si può dimostrare la veracità della nostra intelligenza. E però egli assolve l'umanità che crede ed agisce, e lo scettico che dubita. « L'uomo, ei dice, *crede per istinto e dubita per ragione.* Or tra il fatto di credere determinato dalla nostra costituzione, e il fatto che noi crediamo senza diritto di credere dichiarato dalla nostra ragione, non vi ha contraddizione. Da ciò che la nostra ragione non riconosce per legittime se non le credenze fondate sulle prove, non segue che non ve ne siano altre; segue solo che queste credenze non sono legittime. »

« Gli scettici non cadono dunque in contraddizione, quando

(1) *Cours d'hist.*, leç. IV, pag. 157.
(2) *Cours d'hist.*, leç. IV, pag. 167.

nella pratica della vita credono a' loro sensi, alla loro coscienza, alla loro memoria, ed agiscono in conseguenza: essi obbediscono alla lor natura istintiva operando così, ed obbediscono alla loro natura ragionevole, professando che le loro credenze sono illegittime. Così noi assolviamo egualmente l' umanità che crede e gli scettici che dubitano (1). »

L' errore degli scettici consiste nel ricercare una dimostrazione delle legittimità della intelligenza, ed in ciò han torto. Sotto questo riguardo non possono giammai essere assoluti, perchè domandano una cosa assurda e contraddittoria (§ 280). Bisogna ammettere come un fatto la nostra intelligenza, ed i fatti si osservano, si ammettono, ma non si dimostrano nè possono dimostrarsi (2).

Dissipate le difficoltà degli scettici, passiamo a dettare le regole della logica.

CAPITOLO SECONDO

DELLE DEFINIZIONI

Lo spirito in due modi principali può farsi alla investigazione della verità, cioè, o tirando una verità speciale da un' altra più generale in cui è contenuta, o movendo da alcuni casi particolari sollevandosi ad un principio generale; vale a dire, o servesi della deduzione o della induzione. Per la deduzione bisogna ammettere alcune verità generali da cui deducesi, ed un mezzo per dedurre. Ora le verità generali sono assiomi, princìpi generali puri o empirici e definizioni. Il mezzo di deduzione è il raziocinio. Gli assiomi sono verità per sè evidenti ed indemostrabili; de' princìpi generali puri o empirici ne parleremo nella seguente sezione; qui adunque parleremo delle regole logiche delle definizioni e de' raziocini. Cominciamo dalle definizioni.

284. *Cosa sia definizione e definito.* La *definizione* è quel discorso in cui si spiega cosa è una idea espressa da una parola. La idea così spiegata dicesi *definito*. Verbigrazia, il *triangolo è una figura di tre lati*. Così *figura di tre lati* è la definizione, *triangolo* è il definito.

Definizione essenziale ed accidentale, nominale e reale. La definizione può essere *essenziale* o *accidentale*: la prima, che è una definizione propriamente detta, enumera le qualità che costituiscono la cosa, come se dico: *l' animale è un vivente fornito di sensibilità*

(1) *Melanges phil.*, Bruxelles 1834, pag. 183.

(2) Consultate intorno allo scetticismo Altieri, *Log.*, p. 2, cap. 2. — Accordino, *Log.*, cap. VI. — Frayssinous, *Défense du christianisme*, conférence II.

e moto spontaneo; la seconda che è una definizione impropria, e si chiama ancora *descrizione*, consiste nella enumerazione di molti accidenti propri alla cosa, e che la determinano in modo, da darne un' idea capace di discernerla da ogni altra. Così definirei l' aria: *un fluido invisibile, insipido, senza odore, pesante, elastico, dotato di una gran mobilità, suscettivo di rarefazione e di condensazione, e che circonda la terra*. Noi non conosciamo la essenza reale delle cose; ed allorchè si dà la definizione essenziale di una cosa, non si tratta che della di lei essenza nominale; vale a dire, di quelle qualità che la mettono in una classe determinata (§ 155).

Allorchè nella definizione si enumerano le qualità necessarie per distinguersi il definito, senza però mostrarne la possibilità o la cagione, allora la definizione si chiama *nominale*, come sarebbe il dire: *il circolo è una figura chiusa da una linea curva, i cui punti distano egualmente dal centro*. Si addimanda poi *reale* o *genetica* qualora si spiegano le cagioni dell' oggetto o il modo onde possa esser generato. Tale sarà la definizione: *il circolo è una figura descritta dalla estremità di una retta, che gira intorno all' altra estremità fissa*.

285. *Definizione di nome e di cosa*. L' autore dell' *arte di pensare* distingue definizione di *cosa* e definizione di *nome*. Nella definizione di cosa si lascia alla parola la sua usitata idea, e tali sono le quattro specie di definizione che sopra abbiam dato. La definizione di nome può essere di due specie, cioè, definizione di nome di uso comune, e definizione di nome di uso privato. La prima è quella che si ricava dalla etimologia o dal senso che ordinariamente ha nella lingua; la seconda si adopera allorchè trattando un soggetto, entra in discorso una parola di senso oscuro; in tal caso si assume quella parola come un suono e si stabilisce come segno della nostra idea con altre parole rappresentata. Così p. e., dice lo stesso autore, volendo provare l' immortalità dell' anima, onde evitare ogni equivoco, prenderò la parola animo come un suono privo di ogni significato, e lo impiegherò a significare ciò che in noi è il principio del pensiero, dicendo: *io chiamo anima ciò che in noi è il principio del pensiero*. Queste definizioni di nome di uso privato sono arbitrarie, purchè se ne avverta opportunamente il lettore; le prime però non possono farsi allontanare dal senso ricevuto. Anzi sarebbe da desiderarsi che le parole giammai si distornassero dall' uso che comunemente hanno ricevuto; perchè un gran numero di vane dispute si toglierebbe nelle scienze e nella società.

286. *Regole di una buona definizione*. 1.° La definizione *deve essere più chiara della cosa definita*; contro questa regola peccava la definizione che Aristotele avea dato dell' anima: *actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis*. 2.° Il *definito non deve entrare nella definizione*; perciò male si definirebbe il

quadrato chiamandolo una *figura quadrata*. I logici chiamano *circolo nel definire* quel vizio per cui una cosa si definisce per mezzo di un' altra, e questa seconda per mezzo della prima. Wolfio ne arreca il seguente esempio : *il giorno è un tempo che costa di 24 ore*, e poi l' ora è *la vigesimaquarta parte del giorno*. 3.° La definizione non deve *essere negativa*, altrimenti non si direbbe ciò che la cosa **è**, ma ciò che non è ; si definirebbe male la matematica chiamadola la *scienza che non parla del moto*. Deve eccettuarsi il caso in cui non può aversi una definizione positiva , ed allora la definizione negativa dev' esser tale, che la esclusione di ciò che non è una cosa , involva la determinazione di ciò che è. Così il geometra definisce la linea curva : *quella che non è retta, nè aggregato di rette*. 4.° La definizione *deve convenire a tutto ed al solo definito* ; male si definirebbe il triangolo per *una superficie che ha tre lati eguali*, oppure *una superficie chiusa da linee rette* ; perchè nella prima non si abbraccerebbero tutti i triangoli, e nella seconda vi si includerebbero altre figure che non sono triangoli. 5.° Come conseguenza della precedente regola ne resulta , che la definizione *dev' essere reciproca* o *convertibile* con la cosa definita ; perciò sarà sempre lecito sostituire al definito la definizione, e viceversa. 6.° Finalmente la definizione deve costare del *genere prossimo*, *e della differenza specifica* (§ 122). Se definisco l'*uomo un animale ragionevole*, con la parola *animale* indico il genere prossimo in cui l' uomo è incluso , e con l' altra *ragionevole* la differenza che lo distingue dalle altre specie di animali. Se lo definissi però un *vivente ragionevole* , la parola vivente non mi richiamerebbe il genere prossimo, ma il remoto ; o se lo dicessi un *animale a sangue caldo* non indicherei una differenza specifica.

287. *Corollari*. 1.° La definizione perfetta contiene almeno due elementi, cioè l' elemento generico e lo specifico in cui si scioglie la idea di una cosa ; quindi le idee semplici non possono definirsi. Cartesio fece il primo questa riflessione , che fu indi confermata da Giovanni Locke ed approvata poi da tutti i filosofi posteriori. 2.° La definizione non può confondersi con la proposizione , perchè ogni definizione è una proposizione , ma non ogni proposizione è una definizione. Se dico il *quadrato è un poligono regolare*, formerò una proposizione, ma questa non sarà una definizione. Ed in generale data una definizione si possono formare varie proposizioni che abbian per soggetto il definito e per attributi i vari elementi enumerati nella definizione e quelli che da tali elementi possono inferirsi ; senza che nessuna di queste sia definizione. Nella definizione l' attributo è sempre identico al soggetto , e gli si può sempre sostituire , lo che non sempre avviene nella proposizione.

288. *Le definizioni sono princìpi delle nostre deduzioni*. Le definizioni sono princìpi di deduzione nelle scienze specolative. Di-

fatti il geometra dopo aver premesso le definizioni di retta, spezzata, circolo, diametro ec. deduce: dunque nel circolo i raggi ed i diametri son tutti eguali; ogni diametro divide la circonferenza ed il circolo in due parti eguali, e così via discorrendo. In tutte queste deduzioni lo spirito servesi degli assiomi: *se le parti sono eguali, i tutti sono eguali*; *una cosa non può nel medesimo tempo essere e non essere.* Del pari nella scienza del dritto, si definisce la compra e vendita, il commodato, la locazione e simili; e poi s'inferisce che la vendita non può farsi che dal proprietario, che dovea aver il libero esercizio della ragione, che l'usufruttuario, commodatario e locatario non possono vendere, e così via via. In somma nelle scienze specolative la mente contempla o compone un soggetto, e poi dalla idea di questo soggetto va deducendo le proprietà che gli competono specifiche o generiche, e tutti i rapporti e le combinazioni che tra le stesse possono aver luogo. Dunque nelle scienze specolative le definizioni sono basi del ragionamento. Non così però avviene per le scienze sperimentali, nelle quali trattandosi di oggetti offertici dalla natura non possiamo fondarci sulle definizioni; non essendo allora la definizione che il riassunto o la conclusione della scienza. Che diresti se alcuno volesse prendere per base di un trattato sull'aria la definizione che sopra (§ 284) ne abbiam data?

289. *Osservazioni del Tracy contro la dottrina delle definizioni.* Siamo adesso in caso di poter esaminare alcune dottrine del Tracy (1) relativamente alle definizioni. Egli fa tre riflessioni contro la dottrina de' logici su questo soggetto: 1.° Riprova la distinzione fatta tra definizione di nome e di cosa; perchè definendo il nome spiego l'idea che ho, quando profferisco la parola; e quando spiego cosa è un essere, spiego l'idea che ne ho; idea che esprimo quando pronunzio il nome. 2.° Nega che le definizioni sieno principi indubitabili, perchè i princìpi delle scienze sono i fatti, e riflette le definizioni potersi revocare in dubbio. 3.° Asserisce che la regola di definire col genere prossimo e la differenza specifica è vana, perchè non sempre riesce facile prendere di una idea il genere prossimo e la differenza specifica. Le nostre idee sono incatenate le une con le altre per mille relazioni diverse. Una è genere sotto un aspetto, e sotto un altro diviene specie (§ 122); essa si approssima a molti generi differenti, ed è separata da molte altre idee per via di differenze, i di cui gradi non possono alcune volte esattamente assegnarsi. Inoltre, soggiunge, trovato il genere prossimo e la differenza specifica, si vien collocando la idea nel suo debito posto; ma può darsi che questi due elementi sieno lontani dall'illustrare la controversia, per decidere la quale si è messa avanti la defini-

(1) *Supplimento agli elementi di ideologia.* Sta nel vol. 3 *della logica*, Milano 1817, pag. 16.

zione. E certamente, soggiunge il Tracy, quando ho detto che l' *oro è un metallo ed il più pesante dopo la platina*, ho collocato ottimamente l' oro nel genere degli esseri cui appartiene, e per mezzo di una differenza caratteristica l' ho distinto da quelli, che in questo genere sono i più vicini. Ma se io voglio sapere se l' oro come moneta sia utile al commercio, o se sia pernicioso alla morale, o se sia il più duttile tra i metalli, la definizione data non mi reca alcun lume. Difatti le prime quistioni sono connesse con idee troppo estranee a quelle che mettono l' oro in tal posto fra' minerali; e quantunque l' ultima ne sia meno lontana, pure noi non conosciamo finora alcuna relazione diretta e necessaria tra la gravità specifica e la duttilità de' metalli.

290. *Esame di queste osservazioni*. Ma non tutto è esatto quanto il Tracy asserisce. Convengo che ogni definizione è di cosa, e chiarisce il senso della parola con cui si esprime, non essendo i nomi che segni delle idee. Convengo del pari che se la definizione è mal fatta, cioè, se vi è omesso qualche elemento necessario, o introdotto qualche altro che non deve entrarvi, puossi revocare in dubbio. Spinosa, sopra la falsa definizione della sostanza, costruì il suo falso sistema di panteismo. Ma non posso accordargli che le definizioni ben fatte non sieno princìpi: egli confuse le scienze empiriche con le specolative, e però sconobbe la fecondità che hanno le definizioni in queste ultime (§ 288). Io confesso che in molti incontri riesce difficile potere assegnare di una idea il genere prossimo e la differenza specifica, e molto più in quelle scienze le di cui idee non sono ben determinate e precise. Ma ciò non vale a distruggere quel precetto di logica, che inculca di definire col genere prossimo e la differenza specifica, quante volte si può. Nè le ragioni che arreca il Tracy dedotte da' diversi aspetti, sotto cui un soggetto medesimo può in diverse scienze considerarsi, provano niente contro tale regola. Conciossiachè bisogna distinguere tra dare la definizione di una cosa, e il discutere se mai una proprietà a tale cosa appartenga; distinzione che dal Tracy non fu fatta. La definizione non è destinata ad altro, se non che a dichiarare la cosa per un termine espressa; e ciò si ottiene collocando la cosa, per mezzo del genere prossimo e la differenza specifica, nel posto che ha in natura e nella nostra mente. Dopo la definizione si passa a fare la ricerca sulla esistenza o non esistenza di quella proprietà nel soggetto di cui si tratta, ricavandola o dalla natura della idea definita o dalla esperienza; secondochè trattasi di scienza specolativa o empirica. Così infatti in tutte le scienze si procede. Io definisco per mezzo del genere prossimo e della differenza specifica il poligono regolare, dicendolo: *una figura rettilinea che ha lati ed angoli eguali:* e così fo conoscere la figura di cui intendo parlare. Indi scendo a parlare del valore de' suoi angoli, esamino se sia iscrittibile e circoscrittibile al circolo; in qual rapporto sono i peri-

metri e le superficie di più poligoni regolari, e così via discorrendo. Definisco cosa sia la refrazione della luce, e cosa siano i raggi refratti; e poi esamino le leggi giusta le quali la refrazione si avvera, e come diversifichi nei vari mezzi, come accade nei vetri di differente forma, a che distanza sieno i fuochi delle diverse lenti, e così via via.

Tracy sfugge gli esempi tratti dalle scienze specolative, e ricorre alle scienze sperimentali. Ma le verità delle scienze sperimentali non possono nè debbono fondarsi sulle definizioni (§ 288), bensì sulla esperienza. Dunque se debbo discutere una questione relativamente all'oro, io potrò darne una definizione prendendo il genere prossimo e la differenza specifica; e ciò servirà a fissare il soggetto sul quale devesi trattare. Indi passerò ad esaminare con l'esperienza le qualità dello stesso, secondo il punto di vista in cui considero il soggetto. Se debbo trattar dell'oro con un mineralogista, comincerò ad esaminare in quali terreni questo metallo si ritrovi, di qual colore sia, quali direzioni abbiano i suoi filoni e simili. Se tratterò con un chimico, dirò del colore, dello splendore, delle sostanze per le quali ha affinità, de'mezzi di depurarlo, del grado di temperatura in cui si fonde e simili. Allorchè poi debbo farla con un moralista od economista, io non debbo parlare dell'oro come sostanza minerale; perciò definirò più presto la moneta che l'oro, e la dirò un *metallo coniato per rappresentare qualunque valore*, e così col genere prossimo e l'ultima differenza darò una conveniente definizione del denaro o della moneta, e poi potrò inoltrarmi ad esaminare se la moneta e l'oro segnatamente sia utile al commercio, se svolga l'attività, che relazione ha col lusso e simili. Col moralista poi potrò parlare della moneta come quella che può eccitare la cupidigia, che può far tradire la giustizia, che può destare o fomentare l'avarizia e somiglianti altre cose relative al punto di vista morale.

291. *Una cosa stessa può essere diversamente definita.* Per la qual cosa le osservazioni di Tracy non vagliono a distruggere le dottrine comuni sulle definizioni; nè a mostrare la inutilità delle definizioni fatte col genere prossimo e la differenza specifica. Solamente potrebbero provare, che allorquando una cosa tocca a diverse scienze, può essere diversamente definita. Ma ciò in nessun conto distrugge le regole logiche. Ecco quanto diceva il prof. Laromiguière (1) parlando della virtù: « Si definisce da alcuni la virtù un *desiderio costante di rendere tutti i nostri pensieri, e tutte le nostre azioni conformi alle leggi divine ed umane*: da altri, lo *amar Dio sopra ogni cosa ed il prossimo come noi medesimi*: più lungi si dice: *sacrificate i vostri interessi all'interesse generale*, e meriterete il nome di virtuosi: o sarete virtuoso *se immolerete alla*

(1) *Leçons de phil.*, p. 2, leçon VI.

ragione le vostre passioni. Son queste quattro diverse definizioni della virtù, e ognuna la mostra sotto un diverso aspetto.

È necessario però qualche discernimento, onde scegliere tra più definizioni quella che meglio conviene al soggetto che si tratta. Se in un discorso politico faceste consistere la virtù nell'amare Dio sopra ogni cosa; se in un discorso sacro la definiste la preferenza dell'interesse generale all'interesse particolare, direste cose verissime ma fuor di luogo. Parlate voi di morale, di quella parte della morale che cerca d'innalzare la dignità dell'uomo? Mostrateci la virtù nel trionfo della ragione sulle passioni ec.

A quella guisa che dalla scelta del termine proprio si distingue colui che sa scrivere; così dalla scelta della definizione si riconosce colui che sa ragionare. »

292. *Della divisione e sue regole*. I logici alla dottrina delle definizioni sogliono aggiungere quella delle divisioni. La definizione arriva a determinare bene l'idea ed a fissare il senso della parola con cui si esprime, scomponendo la stessa idea nella sua comprensione, o sia enumerando le idee essenziali che entrano nella stessa. Per mezzo della divisione la idea si scompone nella sua estensione. Chiamasi *divisione* da' logici quella operazione per cui un tutto separasi nelle sue parti, ed il tutto così distribuito si chiama *diviso*. Se un membro della divisione si divide in altre parti, ne nasce la *suddivisione*. *Divido* gli esseri della natura in *animali*, *vegetabili* e *minerali*; e poi *suddivido* gli animali in *mammiferi*, *uccelli*, *pesci*, *rettili*, *insetti* e *vermi*.

I logici assegnano quattro regole per una buona divisione: 1.° Che sia intera; peccherebbe contro questa regola chi dividerebbe gli angoli in *retti* ed *ottusi*, avendo trascurati gli *acuti*. 2.° Che un membro non contenga l'altro; chi si farebbe a dividere la terra in *Europa*, *Asia*, *Africa*, *America* ed *Italia*, urterebbe contro questa legge, essendo l'Italia compresa nella Europa. 3.° Che sia immediata; perchè mancante a questa regola non è da approvarsi la divisione degli animali in *cavalli*, *buoi*, *cani*, *aquile* e simili. 4.° Finalmente che non sia prolissa, perchè allora lungi dal rischiararsi il soggetto, più si confonde: *confusus est quidquid in pulverem sectum est*, diceva Seneca. Ma queste cose sono così facili che non occorre perdere ulteriore tempo per dichiararle.

CAPITOLO TERZO

DELLE PROPOSIZIONI E DELLE PARTI CHE ENTRANO NELLE MEDESIME

293. *Il discorso è un aggregato di proposizioni.* Il discorso non esprime idee slegate, altrimente si dice che non vi è discorso; ma esprime i giudizi e raziocini dell' animo nostro. Ora un giudizio espresso con le parole si chiama proposizione (§ 23); dunque il discorso è un aggregato di proposizioni. L' analisi della proposizione sarà adunque nel tempo stesso l' analisi del discorso.

Se per esprimere un' idea basta una parola, questo per ordinario non basta per esprimere un giudizio. Ancorchè avessimo una parola per esprimere l' atto del giudizio, questa potrebbe indicare che giudichiamo, ma non di qual cosa e come. Perlochè nella proposizione devono trovarsi più parole che mettano innanzi e la cosa di cui si giudica e come se ne giudica, o in altri termini il *soggetto* di cui si giudica, l' *attributo* che gli si concede o nega, e l' atto della mente che afferma o nega, il quale chiamasi *verbo.*

294. *Parole che esprimono da sè sole un giudizio.* Incontriamo però delle frasi le quali non sembrano affatto proposizioni; tali sono le parole dette da' grammatici particole o particelle, le interiezioni, le domande e simili. Ma ciò non osta in nessun modo alla esposta dottrina, perchè esse sono vere proposizioni, esprimono giudizi compiuti, ed allorchè si analizzano, vi si trovano soggetto, attributo e verbo; e ciò che è più, non rappresentano sempre il medesimo giudizio: difatti *no* vuol dire *io non sento tale cosa*, o pure *io non credo ciò*, ovvero *io non voglio questo*, secondo la maniera in cui è posto. *Sì* vuol dire *io sento tal cosa*, *io la credo*, *io voglio ciò*, *siamo di accordo.* I semplici gridi *ahi*, *ah*, *ohimè*, *ohi*, *oh*, voglion dire, i primi alcune volte *compatitemi*, *soccorretemi*, altre volte soltanto *sto male*, *sento gran dolore*, ed anche *non ho più coraggio*; i due ultimi *badate*, *guardatevi*, *ascoltatemi*, e così via discorrendo.

295. *Parole che esprimono parte di una idea.* Vi sono poi alcune parole le quali non esprimono da sè sole un' idea intera, ma un frammento d' idea; tali sono gli articoli, le preposizioni, gli avverbi e somiglianti altre. Queste, come vedrete, da sè sole non significano nulla, e non possono perciò impiegarsi isolatamente e separate da ogni altra. Osservate però che questa circostanza non si ritrova, che nelle lingue articolate le quali son pervenute ad un certo sviluppo, poichè queste sole sono così elaborate e minute da poter esprimere frammenti d' idee. Nel linguaggio di azione, e nelle lingue nascenti, difficil cosa è ritrovarvi queste minu-

zie; essendo per quelle un segno l'espressione di uu giudizio e di un sentimento (1).

Esaminiamo le diverse specie di proposizioni, e poi ricercheremo quali sono gli elementi delle medesime.

296. *Proposizioni affermative, negative ed infinite.* Potendo un giudizio essere affermativo o negativo (§ 26), chiara cosa è che la proposizione può essere ancora *affermativa* o *negativa*. *Il quadrato è un poligono regolare*; *la sensibilità non conviene a' vegetabili*; sono esempi di ambedue le specie di proposizioni. Riflettete che nella proposizione affermativa il predicato contiene una nozione particolare, e nella negativa una nozione universale. Allorchè dici: *il quadrato è un poligono regolare*; intendi dire: *il quadrato è un certo poligono regolare, quello cioè di quattro lati.* Ma qualora dici: *la sensibilità non conviene ai vegetabili*; intendi dire: *la sensibilità non conviene al pioppo, all'abete, alla viola, al giglio ed a nessun altro vegetabile.*

Nella proposizione negativa si esprime che l'attributo non conviene al soggetto, perciò la particella negativa tocca la copula. Qualora però avviene che la particella negativa non appartiene alla copula, ma al soggetto o all'attributo, la proposizione si chiama *infinita*. Così: l'*anima è non mortale.* Wolfio, Mako e Rosmini avvisano che tali proposizioni sieno realmente negative; ma Kant crede che riuniscano la negazione pel senso e l'affermazione per la forma. Imperocchè la suddetta proposizione equivale all'altra: *l'anima non è mortale*; e perciò è negativa. Siccome poi nella proposizione infinita si stabilisce una classe di cose mortali da cui si separa l'anima; perciò sotto questo aspetto può dirsi affermativa.

Perciò le proposizioni in ordine alla qualità possono essere affermative, negative o infinite.

297. *Proposizioni generali, particolari e singolari.* L'affermazione o la negazione che contiene la proposizione chiamasi dai logici *qualità*; si chiama poi *quantità* l'estensione del soggetto nella data *proposizione.* Relativamente a questa la proposizione può essere *universale*, *particolare* e *singolare.* Nella prima l'attributo si afferma di tutto un genere o una specie, e fanno segno della universalità gli aggiuntivi o articoli *ogni*, *tutti*, *nessuno*, come: *tutti i corpi sono estesi.* Nella seconda si afferma di alcuni individui, e le parole *alcuni*, *taluni*, *certi* sono i simboli della particolarità, come: *alcuni corpi sono diafani.* Nella terza l'attributo si afferma di un solo individuo, come: *la luna è opaca.* Il soggetto essendo singolare vien preso in tutta la estensione, perciò nelle leggi nel raziocinio le proposizioni singolari come universali debbono risguardarsi.

Alcune volte una proposizione porta il segno della universa-

(1) Vedi Condillac, *Grammaire*, ch. x. — Tracy, *Grammaire*, ch. 1.

lità, ed ha l'apparenza di universale, purnondimeno realmente è singolare, come: *tutti gli apostoli son dodici.* Giacchè tutti gli individui racchiusi nel soggetto e presi collettivamente sono a guisa di un individuo, ed il segno di universalità gli si adatta per mostrare, che tutte le parti del soggetto devono prendersi per poterglisi unire l'attributo.

Allorchè la proposizione universale porta il segno della universalità si chiama *definita*, ed è tale la superiore: *tutti i corpi sono estesi.* Si dice però *indefinita* quando manca tale segno, come: *la virtù non può unirsi con la voluttà.*

298. *Proposizioni semplici e composte, complesse ed incomplesse.* Quando nella proposizione vi ha un soggetto ed un attributo, si chiama *semplice*, come *Omero è poeta*, e si dirà composta quando vi sono più soggetti e più attributi. È facile applicare agli esempi queste definizioni (§ 23). Quando nella proposizione il soggetto, l'attributo o amendue sono idee composte ed espresse da più parole, la proposizione si dirà *complessa*, come sarebbe la frase: *l'uomo che soccorre il suo simile è degno di molta lode;* se poi il soggetto e l'attributo sono formati da una parola rispettivamente, la proposizione si chiamerà *incomplessa*, come: *Cicerone fu oratore.* Osservate qui, che una proposizione semplice può essere complessa, come la precedente, l'*uomo* ec., ed all'inverso, che una proposizione incomplessa può essere composta; tale sarebbe: *Cicerone fu oratore e filosofo.*

299. *Proposizioni incidenti.* Nelle proposizioni complesse, le frasi che servono a comporre l'idea del soggetto o dell'attributo formano le proposizioni dette *incidenti*; tale è nella frase superiore la proposizione: *che soccorre il suo simile.* Le proposizioni incidenti possono essere di due sorte, *esplicative* o *determinative.* Le incidenti *esplicative* non cambiano niente all'idea del soggetto, ma sono semplici spiegazioni, come nel dire: *i triangoli, che sono figure di tre lati, hanno tre angoli*; la proposizione, *che sono figure di tre lati* è incidente esplicativa. L'incidente *determinativa* serve a restringere il significato del soggetto o dell'attributo della proposizione principale, come p. e. *gli uomini, che sono pii, sono caritatevoli*; dove si scorge che l'incidente *che sono pii* serve a determinare il soggetto in modo che gli convenga l'attributo.

Qui però è d'uopo riflettere che i logici ed i grammatici considerano il soggetto e l'attributo nella proposizione di una maniera diversa; così nella proposizione: *l'uomo che vive conformemente alle leggi della sua patria è buon cittadino*; il logico prende per soggetto *l'uomo che vive conformemente alle leggi della sua patria*, e per attributo *buon cittadino*; mentre il grammatico prende per soggetto ed attributo le due idee principali di paragone *uomo* e *cittadino.*

300. *Proposizioni composte.* Or le proposizioni composte pos-

sono essere di sei specie differenti: *copulative*, *disgiuntive*, *condizionali*, *causali*, *relative* e *discretive*. È *copulativa* la seguente: il *pane che mangiamo*, *l' aria che respiriamo*, *la luce che vediamo*, *tutto ci vien dato da Dio*; per esser vera tale proposizione ognuno vede chiaramente che l' attributo deve convenire a tutti i soggetti, o il soggetto a tutti gli attributi. *Disgiuntiva* è quella contro Catilina: *o bisogna oggi cacciare dalle viscere della repubblica la pestifera forza della calamità*, *o la patria dar senza dubbio l' ultimo crollo*. Per la sua verità ricercasi che sia completa la enumerazione delle parti. *Condizionale* si è quella in cui si afferma l' attributo di un soggetto sotto una data condizione: così *se l' anima è semplice*, *essa è di sua natura immortale*. In questa proposizione si considerano due parti, lo *antecedente*, che è *se l' anima è semplice*, ed il *conseguente*, *essa è di sua natura immortale*. La verità o falsità di una proposizione condizionale dipende dalla connessione tra l' antecedente ed il conseguente. Perciò può esser falsa la condizione, e la proposizione esser vera, come sarebbe: *se l' anima umana è corpo*, *essa è intrinsecamente divisibile*. Perciò in tali proposizioni tolto l' antecedente, tu togli il conseguente. È *causale* la proposizione che esprime il motivo o la causa di una cosa, come sarebbe: *l' olio galleggia nell' acqua*, *perchè è più leggiero*. Se poi indica una relazione tra le parti si dirà *correlativa*, come sarebbe: *la gravità è in ragion diretta della massa*, *ed in ragione inversa dei quadrati delle distanze*. Sarà finalmente *discretiva* quella in cui del medesimo soggetto formansi due giudizi, uno affermativo e l' altro negativo, come quella di Orazio: *caelum non animum mutant qui trans mare currunt*.

301. *Proposizioni esponibili e modali*. La composizione di alcune proposizioni non si scorge manifestamente, ma bisogna esporsi, ed allora si chiamano *esponibili*: *Dio solo è infinito*; e vale come se si dicesse: *Dio è infinito*, *e nessuna cosa fuori di lui è infinita*. I logici distinguono tra le proposizioni esponibili le *esclusive*, le *eccettuative*, le *comparative*, le *incominciative* e le *finitive*, delle quali basta conoscere il nome per sapere quale sia il loro carattere costitutivo.

Finalmente la proposizione *modale* è quella che contiene il modo in cui il predicato si attribuisce o si nega al soggetto; e questo modo suole esprimersi con le voci: *è impossibile*, *avviene*, *è necessario* e simili. Ecco una proposizione modale: *accade alcune volte che gli uomini più accorti rimangono ingannati*.

302. *Elementi della proposizione*. Avendo fatto conoscere le varie specie di proposizioni, passiamo ad esaminarne gli elementi. Questi sono: *nome*, *pronome*, *verbo*, *participio*, *articolo*, *preposizione*, *congiunzione* ed *interiezione*; i nomi ed i verbi sono assolutamente necessari per l' espressione del pensiero, e gli altri servono per meglio esprimerlo.

Nome. Nel parlare, il primo bisogno che si fa sentire è quello della cosa di cui vuolsi trattare, e della modificazione che le si vuole attribuire. Or le parole destinate a rappresentare le cose e le modificazioni delle medesime si chiamano *nomi*. Quelli che significano le cose si chiamano nomi sostantivi, come: *terra*, *sole*, *Dio*. Quelli che rappresentano le modificazioni come appartenenti ad un oggetto si chiamano aggettivi, come: *buono*, *virtuoso*, *giusto*.

Qualora queste modificazioni per una astrazione dello spirito si concepiscono senza rapportarle ad oggetto determinato (§ 126 e 127), siccome allora sussistono in qualche maniera nello spirito per sè stesse, vengono espresse con una parola sostantiva, come: *bontà*, *virtù*, *giustizia*. Ed al contrario, quando ciò che in sè stesso è cosa o sostanza, vien rapportato a qualche soggetto, le parole che lo significano in questa maniera divengono aggettivi, come: *umano*, *carnale*; e spogliando questi aggettivi, formati da' nomi di sostanze, dal loro rapporto, se ne fanno dei nuovi sostantivi. Ecco queste tre gradazioni: *uomo*, *umano*, *umanità*.

Gli aggettivi spesso unisconsi a' sostantivi, e li determinano in modo che possa convenirvi un dato attributo. *Un uomo miope ha bisogno di lente concava per vedere gli oggetti lontani*: si scorge che senza l' aggiuntivo *miope* l' attributo di questa proposizione non potrebbe convenire al soggetto *uomo*. Si vede che dell' aggiuntivo può farsene una proposizione incidente, come nel presente esempio, dicendo: *un uomo, che è miope, ha bisogno di lente concava per vedere gli oggetti lontani*.

303. *Del numero e del genere*. Quando si pronunzia un nome può applicarsi ad una cosa sola o a più cose simili; sicchè i nomi sono atti ad essere ora in numero *singolare*, ora in *plurale*. Allorchè si dice il nome di un animale, esso conviene egualmente al maschio ed alla femmina, e da questo è nata l' abitudine di distinguere nel medesimo nome il genere *maschile* e *femminile*; abitudine dalla quale è poi nato, che abusivamente a' nomi che non ne sono capaci, si son dati i generi. Queste variazioni del nome sono indicate in molte lingue con cambiamenti di desinenza del nome medesimo, il che è quello che ne fa delle parole variabili, e che costituisce le così dette *declinazioni*; queste variazioni formano ancora i casi. I nomi poi unicamente sono le parole variabili per ragioni proprie, tutto il resto del discorso riferendosi a' medesimi, e non essendo ad altro destinato che a dipingere quanto loro accade, cioè quanto noi pensiamo dell' idea che rappresentano. Le variazioni delle altre parole che ne sono capaci riferisconsi unicamente a quelle de' nomi, nè hanno altro scopo che d' indicare il legame e la connessione di queste parole col nome, ed è perciò che devono conformarvisi.

304. *Ufficio del verbo*. Il verbo è quello destinato ad esprimere che il soggetto è di tale o tale altra maniera; esso è destinato ad

unire l'aggettivo al sostantivo, e devesi risguardare come un segno fondamentale del discorso, e perciò detto *verbum*, *parola*, per eccellenza. Corì *l'oro è malleabile*, *Pietro dorme*: in queste due frasi il verbo indica il modo in cui si concepisce il soggetto. E siccome non si può dire che una cosa è di questa o quell'altra maniera, senza dire implicitamente che *è*, perciò tutti i verbi contengono l'idea di essere: così *Pietro dorme*, *Paolo ama*; equivalgono a *Pietro è dormiente*, *Paolo è amante* (§ 23). Il solo verbo *essere* è dunque il verbo propriamente detto, perciò detto sostantivo, mentre gli altri verbi indicano con una forma contratta che una cosa è modificata in questo o quel modo, e perciò si chiamano *attributivi* o *aggettivi*. E siccome la modificazione che giudicasi come esistente nel soggetto può risguardare il di lui stato attuale, passato o futuro, perciò essi hanno *tempi*.

Si sono distinti verbi di *azione*, di *passione*, di *stato* e simili; ma a parlare propriamente tutti i verbi sono di stato, poichè non fanno se non dire, che un oggetto è di una tale o tale altra maniera. Che poi questa maniera di essere sia *transitoria* o *permanente*, *passaggiera* o *durevole*, che consista in *fare* o in *patire*, in *ricevere* o in *produrre* poco importa, non trattandosi mai in sostanza che di una maniera di essere. Tutti i verbi per questo riguardo sono simili, dicendosi: *io dormo*, *io amo*, *io sono vinto*, *io ballo*, *io sono stanco*; sempre viene a dirsi: *io sono di tale o tal' altra maniera*.

Allorchè al verbo si dà la forma attributiva come *camminante*, *piangente*, prende il nome di *participio*, perchè partecipa delle proprietà del verbo e del nome.

Trattiamo ora degli elementi utili delle proposizioni.

305. *De' pronomi*. Il discorso sarebbe certamente divenuto stucchevole, ed avrebbe ingenerato sazietà e noia se si avessero sempre dovuto ripetere i nomi delle persone che parlano, di quelle con le quali si parla, e delle persone o cose delle quali si parla. A tale oggetto furono inventati i *pronomi* che ne fanno le veci. In tutte le lingue se ne trovano tre equivalenti ad *io*, *tu* e *se*. *Io* è il nome di tutte le persone che parlano, *tu* quello delle persone alle quali si parla, *se* quello delle persone diverse da quelle che parlano e con le quali si parla. I grammatici li chiamano comunemente *nomi di persone*, ed altri *pronomi personali*.

Beauzée, Tracy ed altri opinano, che questi pronomi detti personali o sostantivi, tra' quali enumerano *egli* in luogo di *se*, non facciano le veci del nome, e piuttosto avvisano doversi risguardare come *tanti nomi sostantivi* che hanno un officio tutto particolare nel discorso, ed è quello di significare una o più persone che parlano o ascoltano, cioè la relazione di una idea con l'atto della parola. Non è lo stesso, aggiungono, degli altri pronomi dimostrativi *questo*, *quello*, *lo stesso*; possessivi *mio*, *tuo*, *suo*, e re-

lativi *chi*, *il quale*, *che* e simili; giacchè essi equivalgono sempre ad espressioni abbreviate, che tengono luogo di una o più parole, ed anche di molte frasi.

Io approvo la riflessione di Beauzée e Tracy riguardo a' pronomi *io* e *tu*, ma non relativamente al pronome *egli*. Il pronome *egli* non sempre sta in luogo di persona, ma può molte fiate far le veci di una cosa inanimata; e poi sia che riferiscasi a persona o cosa non può star da sè solo nel discorso come i pronomi *io* e *tu*. Non veggo poi per qual ragione voglia mettersi nel novero dei pronomi personali *egli*, trascurando il *se*; quandochè quest' ultimo e non quello si adopera sempre a rappresentare persona mentovata nel discorso. Ed è poi da notarsi che questo pronome *se* differisce dagli altri pronomi *egli*, *ella*, *colui* ec. perchè è suo particolare ufficio indicare le relazioni che la persona può avere con sè medesima, o come dicono i grammatici, il ritorno dell' azione sopra di lei; e perciò l' hanno chiamato *pronome reciproco*. E se ci piacesse mettere maggiore esattezza nel nostro linguaggio, io direi che i pronomi personali riduconsi a' soli *io* e *tu*; perchè questi solamente possono star da sè soli nel discorso, laddove l' altro *se* non può starvi da sè solo, e deve sempre tener luogo di una persona già mentovata.

306. *Dell' articolo.* L' aggettivo modifica l' idea cui si attribuisce nella sua comprensione (§ 124); così quando dico, *Pietro è virtuoso*, aggiungo alle idee elementari che costituiscono quella di *Pietro*, l' altra di essere *virtuoso*. Vi sono in molte lingue alcuni segni che modificano un' idea nella sua estensione; tali sono *questo*, *qualche*, *alcuno* e simili. Infatti voi dite: *qualche uomo è cieco*; ed ecco che restringete l' estensione della idea *uomo*.

Ora generalmente chiamasi *articolo* una parola che si premette ai nomi per meglio determinare e distinguere fra molte, la cosa dal nome stesso significata. Per lo che entrano nella classe degli articoli non solo *il*, *lo*, *la*, *i*, *gli*, *le* ec. che comunemente sogliono enumerarsi; ma ancora i precedenti aggettivi *questo*, *alcuno*, *pochi* ec., e tutte le altre parole che servono a determinare precisamente una idea. Essi non sono necessari nel discorso, ma recano molta utilità allo stesso, determinando di una maniera precisa il soggetto di cui si tratta, oppure l' attributo; perciò gli articoli *il*, *lo* ec. si dicono *determinati*. All' incontro *uno* o *una* e simili si dicono *indeterminati*, perchè si usano quando si vuole accennare una cosa, senza determinarla precisamente, come sarebbe: *datemi una spada.*

307. *Preposizione.* Alcune fiate per erprimere un giudizio del nostro animo basta unire l' attributo al soggetto per mezzo del verbo. Per esempio si può dire: *un buon frutto è una cosa buona*; e così il senso è compiuto. Ma si può voler dire: il *frutto di un tale albero è buono per una tal cosa*; e non avere un nome per dire

con una sola parola il *frutto di un tale albero*; ed un aggettivo per dire con una parola sola *buono per tale cosa* in particolare. Per esprimere queste due idee bisogna dunque avere un mezzo di legare il nome di *quest' albero* alla parola *frutto*, e quello di *questa cosa* alla parola *buono*. Vi sono certe lingue le quali adempiono fino ad un certo punto a questo oggetto, indicando le relazioni de' nomi e degli aggettivi con altri nomi per mezzo di cangiamento di desinenze, che si chiamano *casi* (§ 302). Ma molte lingue mancano di casi; e quelle che ne son fornite non ne hanno che un picciol numero, mentre le diverse relazioni che un' idea può avere con un' altra sono estremamente moltiplicate. Quindi è che i casi esprimono generalmente le principali relazioni di cui ragioniamo, p. e. il *genitivo* indicherà un carattere di distinzione del soggetto come *Ægida Palladis*; il *dativo* la direzione che prende una cosa o un' azione, come: *tibi mentem meam aperui*; il *vocativo* la persona a cui si parla o si scrive, come: *dic, amice, quid de hoc sentis*, e così degli altri casi nominati da' grammatici. Ma ciò non bastando, in tutte le lingue, ad eccezione della basca e peruviana, si sono inventate certe parole distinte dalle altre, ed a questo uso espressamente destinate. Tali sono le parole *di*, *per* nell' esempio sopra recato, e tutte le altre *a*, *da*, *in*, *con*, *ex*, *cum*, *sine* e simili. Queste parole sono un elemento particolare del discorso e chiamansi *preposizioni*. Sono esse in gran numero, ma ciò non ostante in nessuna lingua ve ne ha tante quante sono le diverse relazioni tra i nomi. E però ciascuna di esse per mezzo di derivazioni e metafore ha ricevuto una moltitudine di sensi diversi per servire così all' espressione de' concetti dell' animo.

308. *Avverbio*. Quando dice, *i panteisti giudicano male della natura divina*, la parola *male* si dice *avverbio*, e serve a modificare il verbo. Questo elemento serve per rendere in una maniera abbreviata le idee che non si potrebbero esprimere se non col soccorso di più parole; quindi sebbene sia comodo pel discorso, pure non è elemento necessario dello stesso, ed alcune lingue ne sono prive. La sua denominazione non deve farci credere che modifichi il solo verbo; perciocchè spessissimo modifica ancora l' aggettivo come *uomo ben fatto*, e l' avverbio medesimo come *molto bene*, *assai lentamente*. Non essendo gli avverbi nè nomi nè verbi che si riferiscano direttamente ad un nome particolare, ma servendo soltanto ad esprimere una circostanza fissa e determinata del significato di una parola qualunque, chiara cosa è che devono essere indeclinabili.

309. *Congiunzione*. Le parole fin qui considerate sono elementi, o parti integranti delle proposizioni, e vi entrano più o meno in ragione della natura propria; le *congiunzioni* però sebbene faccian parte de' nostri discorsi, pure non sono elementi delle proposizioni, e solo servono a legarle fra loro, così: *Cicerone era elo-*

quente e *Cesare era eloquente.* Si vede che la parola *e* serve a legare la prima proposizione con la seconda.

Le congiunzioni non sono elementi necessari del discorso, perchè noi potremmo anche essere intesi senza di esse. Ma allora si parlerebbe sempre per proposizioni staccate; e scapiterebbero non poco, a tacere della bellezza, la chiarezza, e la brevità del parlare.

I grammatici distinguono varie specie di congiunzioni. Di causa e di effetto, come: *affinchè*, *perchè*, *poichè*, *acciocchè* e simili; di eccezione, come: *ma*, *però*, *senonchè*; di condizione, come: *se*, *perchè*; di deduzione, come: *dunque*, *adunque*, *quindi*, *perciò*; di alternazione, come: *o*, *oppure*, *ovvero*, *sia*, *ossia*; di aggiunzione affermativa, come: *e*, *ed*, *anche*, *ancora*, o negativa, *nè*, *neppure*, *neanche*.

310. *Interiezione.* Io non dico a lungo delle interiezioni, le quali sono tutte quelle parole, che da sè sole esprimono un giudizio, e di cui sopra abbiamo parlato (§ 294). Esse oltre a ciò esprimono il sentimento che un tale giudizio accompagna. Per significare il dolore o timore si hanno: *ahi! ahimè! ohimè!* per l' ira e pel disprezzo *ehi! olà! puh!* pel desiderio e per la meraviglia *oh! deh! viasù!* e simili. Le interiezioni sono il tipo del linguaggio primitivo, e che l' uomo usa, allorchè è animato da forte passione, ha bisogno di manifestare i suoi sentimenti, e poco tempo ha per analizzarli (1).

Neppure parlerò della *costruzione* che è l' ordine in cui si dispongono le parole nel discorso; perchè ciò si appartiene propriamente ad un trattato di grammatica. Dirò solo che nella lingua primitiva le parole che ottengono il primo posto sono quelle che esprimono il sentimento da cui siamo animati e l' oggetto di cui abbiamo bisogno; si dirà perciò: *la pera mangiare voglio io*, *di questo paura ho io.* Quando viene però la riflessione, le parole dispongonsi secondo il posto logico che ottengono i pensieri qualora ci facciamo freddamente ad analizzarli; cioè prima il soggetto, poi il verbo, ed indi l' attributo.

311. *Inutilità delle regole riguardo alla opposizione, conversione ed equipollenza delle proposizioni.* Gli scolastici alla cognizione delle proposizioni unirono talune regole risguardanti la loro *opposizione*, *conversione* ed *equipollenza*. Ma tutte queste regole invece di essere di alcun conforto, non servono che a caricare le tenere menti degli allievi con regole, che la natura stessa a ciascuno somministra. « Ricerchi, diceva Antonio Genovesi, di qual' utile sia la dottrina della equipollenza, e della conversione? Oggi tutta è

(1) Per maggiori particolarità sugli uffici delle varie parti del discorso consultate le grammatiche di Dumarsais, Condillac, Beauzée, Tracy, Accordino, Ambrosoli, Mucci, Gherardini ed altri.

quasi inutile: un tempo quando erano in onore le dispute de' sofisti era comoda, o per terminare, o per alimentare le loro controversie (1). »

CAPITOLO QUARTO

DELLE CATEGORIE

312. *Categorie di Aristotele.* Lo sforzo più grande che ha fatto lo spirito umano si è stato quello di abbracciare e circoscrivere gli oggetti a' quali si può estendere la facoltà di giudicare, e sotto quali forme. Questi diversi elementi de' nostri giudizi, e perciò ancora delle enunciazioni vengono indicati sotto il nome di *categorie.* La parola categoria nasce dal greco, ed importa *enunciare* o *predicare*, e perciò Aristotele (2) le chiama ancora *predicamenti.* Io ho riserbato qui un tale articolo perchè è un' applicazione della facoltà di giudicare, e perchè per intenderlo bisogna sapere molti termini che abbiamo adoperato parlando delle proposizioni. Aristotele fu il primo che esaminando i rapporti tra le cose ed i vocaboli si accinse alla ricerca degli elementi primitivi delle cose e del nostro sapere; elementi che entrano in tutte le definizioni. Egli ne fornì nel suo *organo* una lista di dieci che sono: la sostanza, la quantità, la relazione, la qualità, l' azione, la passione, il luogo, il tempo, la situazione e la maniera di essere (3). In seguito se ne trovano altri cinque che i commentatori indicano sotto il titolo di *hypotheoriae*, o di *post proedicamenta* (4). Nel trattato poi della *interpretazione* tratta del modo di combinare questi elementi delle cose e del sapere.

Le categorie di Aristotele furono per molto tempo oggetto di ammirazione e di studio; i cartesiani le misero in discredito, e dopo di loro tutti i filosofi le disprezzarono.

313. *Categorie di Kant.* Al secolo decimottavo Kant ripigliò questa ricerca. Egli nel mentre encomia la intrapresa di Aristotele come degna di sì grand' uomo, lo critica nella esecuzione perchè non era diretto da alcun principio nel suo lavoro, e prendeva gli elementi della ragione o concetti come gli si presentava-

(1) *Artis logico-criticae*, cap. 13.
(2) *Organum*, part. 1.
(3) Furono rappresentati da' seguenti due versi ridicoli:

Arbor tres servos ardore refrigerat ustos
Ruri cras stabo, sed tunicatus ero.

(4) V. Barthélemy Saint-Hilaire, *la logique d' Aristote, mémoire couronnée en 1837 par l' Institut.* Paris 1838, t. 1, p. 2, sect. 1, ch. 11. — Adr. Frank, *Esquisse d' une histoire de la logique, précédée d' une analyse étendue de l' organum d' Aristote*, Paris 1830, pag. 24.

no ; e di più perchè vi si incontrano alcuni elementi che appartengono alla sensibilità (*quando*, *ubi*, *situs*), come ancora un modo empirico (*motus*). Egli poi eliminando la sensibilità con le sue forme, e la ragione con le sue idee, circoscrisse la sua ricerca all' intendimento, che è la facoltà di giudicare. Qui si fece a scandagliare i modi di giudicare derivandoli dalla natura stessa dell'intendimento, ed astrazion facendo da qualunque materia su cui possa esercitarsi (§ 164).

In ogni nostro giudizio, e' dice, bisogna aver riguardo: 1.° alla sua estensione, cioè alla quantità che abbraccia; 2.° alla qualificazione della cosa, oggetto del giudizio; 3.° alla relazione che esiste tra gli oggetti ravvicinati nel giudizio; 4.° alla relazione tra il giudizio medesimo e l'intendimento che giudica, cioè a dire alla maniera in cui lo spirito concepisce l'esistenza de' rapporti, oggetti del giudizio, ciò che Kant chiama *modalità*. Così in ogni giudizio facendo astrazione dalla sua materia, vi sono quattro forme del pensiero: la *quantità*, la *qualità*, la *relazione* e la *modalità*.

Di più ciascuna di queste forme di giudizi ha tre modi particolari, di cui ognuna da sua parte riposa sopra una *concezione* o *categoria*, che preesiste nello spirito; e di cui femmo parola trattando la questione dell'origine delle idee. Difatti in ordine alla quantità si dividono i giudizi in *singolari*, *particolari* e *generali*. E questi giudizi suppongono in noi le categorie di unità, pluralità e totalità. Relativamente alla qualità o si afferma o si nega o si limita, ciò che dà origine a tre sorte di giudizi *affermativi*, *negativi* e *determinativi* (infiniti). E questi giudizi suppongono da parte loro nell'intendimento le categorie di realità, negazione e di determinazione.

Quanto alla relazione, se il predicato si attribuisce al soggetto assolutamente e senza alcuna condizione, allora il giudizio è *positivo* o *categorico*, come tutti gli *uomini sono mortali*. Se si lega una cosa con un'altra presa come principio, senza curarci della verità di ciascuna presa separatamente, il giudizio si dirà *condizionale;* come allorchè dicesi: *se l'uomo è libero*, *deve rispondere delle sue azioni* Se poi ad un soggetto si dà uno tra più attributi che mutuamente si escludono, il giudizio è allora *disgiuntivo* o *reciproco*. Queste tre specie di giudizi suppongono rispettivamente le tre categorie di sostanza, di causa e di reciprocità.

Finalmente nella categoria della modalità vi sono ancora altri tre modi. Allorchè le cose si risguardano solamente come possibili il giudizio è *problematico*, come: *se il corpo è pesante*, *non sostenuto cade*. Se si risguardano come realmente esistenti dirassi *assertorio*, come: *la luna è opaca*. Finalmente se si dice che l'attributo compete necessariamente al soggetto, il giudizio sarà *apodittico* o *demostrativo*, come: *il sasso pesante non sostenuto cade*. Le tre categorie che questi giudizi suppongono nello spirito sono quelle di possibilità, di esistenza e di necessità.

Ogni giudizio in vero per essere determinato, dee appartenere necessariamente ad uno de' tre modi delle quattro forme. Così il giudizio, *tutti gli uomini sono mortali*, secondo la quantità è *universale*, secondo la qualità è *affermativo*, secondo la relazione è *categorico*, secondo la modalità è *assertorio*. Delle dodici forme adunque nelle quali si dividono i nostri giudizi, ognuno deve rivestirne quattro necessariamente. Noi possiamo jgnorare gli oggetti o la materia dei nostri giudizi, ma possiamo determinare *a priori* tutte le diverse forme de' medesimi.

314. *Tavola delle categorie di Kant.*

Forme del pensiero.	*Giudizi.*	*Categorie.*
1.° Quantità . . .	singolare	unità.
	particolare . . .	pluralità.
	universale . . .	totalità.
2.° Qualità	affermativo . .	realtà (affermazione).
	negativo	negazione.
	determinativo .	limitazione.
3.° Relazione. . .	categorico . . .	inerenza e sussistenza (sostanza ed accidente).
	ipotetico	causalità e dipendenza (causa ed effetto).
	disgiuntivo. . .	comunanza (reciprocazione tra l' agente ed il paziente).
4.° Modalità. . . .	problematico. .	possibilità e impossibilità.
	assertorio. . . .	esistenza e non esistenza.
	apodittico. . . .	necessità e contingenza.

Il filosofo alemanno si applaudisce seco stesso di questo suo scompartimento sistematico; scompartimento che non è rapsodico nè proveniente da ricerche intraprese a caso, ma che è fondato sulla natura stessa della facoltà di giudicare. Egli fa riflettere che la tavola delle categorie è sommamente utile, anzi indispensabile nelle scienze filosofiche, onde ridurne veramente scientifico il piano. Inoltre egli stesso osserva che il numero delle categorie è identico per ogni classe, cioè ne contiene tre; e di più ogni terza categoria nasce sempre dalla combinazione della seconda con la prima della stessa classe. Così la *totalità* non è altro che la pluralità considerata come unità; la *limitazione* non altro che la realtà combinata colla negazione; la *comunanza* è la causalità di una sostanza in reciproca determinazione delle altre; finalmente la *necessità* riducesi alla esistenza che deriva dalla possibilità. Nè però vuol si creda per questo, la terza categoria essere mero concetto derivato e non genealogico del puro intendimento. Perciocchè, la combina-

zione della prima e seconda, per quindi cavare la terza categoria, richiede un atto particolare dell' intelletto : il quale atto non è lo stesso di quello che esercita nella prima e nella seconda (1).

315. *Enumerazione che Cousin ha fatto degli elementi della ragione.* Cousin nelle sue lezioni del 1818 avea ridotto tutte le categorie alle due forme di causa e di sostanza. Ma nel corso del 1828 fa una enumerazione ingegnosa, che poi coordina sotto due punti principali di vista. « La ragione umana, e' dice, a qualunque cosa si applichi, non può concepirla che sotto due idee fondamentali. Si applica a' numeri ed alla quantità ? è impossibile trovarvi altro fuorchè l'unità o la moltiplicità. Si occupa dello spazio? non può considerare che lo spazio determinato e limitato, e lo spazio degli spazi, lo spazio assoluto. Si occupa dell' esistenza ? non può concepire che l' idea dell' esistenza assoluta o l' idea dell' esistenza relativa. Pensa al tempo ? essa concepisce o un tempo determinato, il tempo propriamente detto, o il tempo in sè, il tempo assoluto, cioè l' eternità, come lo spazio assoluto è l' immensità. Pensa alle forme? essa concepisce una forma finita, determinata, limitata, e misurabile, o qualche cosa che è il principio di questa forma, e che non è nè misurabile, nè limitata, nè finita, in somma l' infinito. Pensa al movimento ed all' azione ? essa non può concepire che azioni limitate e princìpi di azioni limitate, forze, cause limitate, relative, secondarie, o una forza assoluta, una causa prima al di là della quale, in materia di azione, non è possibile di cercare o trovar cosa alcuna. Pensa a tutti i fenomeni esterni ed interni che si sviluppano innanzi a lei, a questa scena mobile di avvenimenti e di accidenti di ogni specie? là ancora essa non può concepire che due cose, la manifestazione e l' apparenza, o ciò che nell' apparire ritiene ancor qualche cosa che non cade sotto l' apparenza, cioè a dire, l' essere in sè, e per usare la lingua della scienza, il fenomeno e la sostanza, ec. La ragione in somma non si sviluppa nè può svilupparsi che a queste due condizioni. La gran divisione delle idee oggi accettata è la divisione in idee contingenti ed idee necessarie. »

316. *Riduzione di tali elementi.* « Questa divisione, e' prosegue, si può rappresentare sotto la formula dell' unità e della multiplicità, della sostanza e del fenomeno, della causa assoluta e delle cause relative, del perfetto e dell' imperfetto, del finito e dell' infinito. Ciascuna di queste proposizioni ha due termini, l' uno necessario, assoluto, uno, sostanziale, causale, perfetto, infini-

(1) V. *Critica della ragion pura*, Pavia 1821, v. 2, pag. 154 — Villiers, *Philosophie de Kant*, pag. 282 e seg. — Degerando, *Hist. etc.* t. 2, ch. 16. — Stewart, *Phil. de l'esprit hum.*, t. 3, préf. de Farcy, pag. 41, et suiv. — Cousin, *Cours de l' hist. de la phil. morale au dix-huitième siècle pendant l' année* 1820, troisième partie, *philosophie de Kant*, tom. premier, leç. 5. Barchou de Penhoën, *Hist. de la phil. Allemande*, liv. 2 Kant.

to; l'altro imperfetto, fenomenale, relativo, multiplo, finito. Una saggia analisi identifica tutti i primi e secondi termini fra loro; essa identifica l'immensità, l'eternità, la sostanza assoluta e la causa assoluta, la perfezione e l'unità da una parte; e dall'altra il multiplo, il fenomenale, il relativo, il limitato, il finito, il circoscritto, l'imperfetto. »

« Ecco dunque tutte le proposizioni enumerate ridotte ad una sola, ad una proposizione tanto vasta, quanto la ragione ed il possibile, all'opposizione dell'unità e della pluralità, della sostanza e del fenomeno, dell'essere e del comparire, dell'identità e della differenza, ec. (1). »

317. *Nostro giudizio intorno alla dottrina delle categorie.* Questa riduzione è in verità molto ingegnosa. Non può mettersi in dubbio che la ragione umana nelle diverse sfere delle sue applicazioni si raggira sempre tra queste due idee; quelle cioè della necessità e della contingenza, dell'infinito e del finito. Ma col ridurre i primi termini e secondi termini rispettivamente fra loro, pare che volesse confinare la sostanza nel solo essere necessario, e farla sparire dal contingente. Riflettendo però che egli nomina fra i primi termini *sostanza assoluta* e *causa assoluta*, e molto più che nell'*avvertimento* (2), premesso alla terza edizione parigina dei suoi frammenti filosofici, ha ritirato la proposizione con cui precedentemente avea detto unica la sostanza; chiamando già sostanze finite gli esseri contingenti, che pria avea nominato fenomeni e forze, chiaro apparisce che Cousin, negli ultimi suoi lavori, ha rigettato l'errore della unità della sostanza.

Intanto vediamo cosa deve pensarsi della dottrina delle categorie. È essa veramente utile? Andrebbe errato chi crederebbe che potesse servire nella pratica per la formazione de' nostri giudizi. Dunque la di lei utilità non può essere che meramente speculativa; essendo cosa molto importante abbracciare le cose sulle quali la mente può giudicare ed in qual modo. Cousin ha scelto un punto di vista obbiettivo. Egli stabilisce, è vero, che la mente umana non può considerare se non cose necessarie o contingenti, ma non dice particolarmente in quali modi e forme può giudicarne. Questo punto eminentemente subbiettivo ha preso di mira Kant. Ma la sua classificazione così regolare è conforme al naturale, o è piuttosto l'effetto dell'arte sistematica del filosofo alemanno? Forti dubbi s'innalzano per crederla un effetto dell'arte. La terza categoria de' giudizi compresa in quella di quantità differisce veramente dalla seconda? Kant dice che ne' giudizi infiniti lo spirito concepisce una classe di cose cui appartiene una qualità, e da cui se ne esclude il soggetto del giudizio attuale: or quando io dico:

(1) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon IV.
(2) Pag. XXI.

l' anima non è mortale, non concepisco una classe di esseri mortali da cui escludo l' anima? in che differisce adunque sostanzialmente il giudizio negativo dall' infinito o determinativo? Ne' giudizi problematici si afferma una cosa nell' ipotesi che se ne avveri un' altra, ma questo carattere appartiene perfettamente a' giudizi ipotetici che sono nella categoria della relazione. I giudizi categorici dominati dalla categoria di sostanza confondonsi co' giudizi assertori resi possibili per quella di esistenza. In somma si scorge, che la regolarità e simmetria della tavola kantiana è tutta artifiziale. E poi que' concetti preesistenti *a priori*, indipendenti dalla esperienza noi li abbiamo confutati (§ 167), non altro preesistendo alla esperienza che le facoltà dello spirito, come un germe che avrà il suo sviluppamento.

CAPITOLO QUINTO

DEL RAZIOCINIO E DEL SILLOGISMO

318. *Quante idee e giudizi entrino nel raziocinio.* Lo strumento delle nostre deduzioni è il raziocinio. Io nella ideologia (§ 29 e 30), vi ho detto essere il raziocinio, quella operazione della mente per cui dalla convenienza o disconvenienza di due idee con la terza si argomenta, che convengono o non convengono fra loro, e perciò un giudizio appoggiato a due giudizi precedenti; lo che importa un giudizio dedotto da più giudizi. Vi ho diviso ancora i raziocini in puri, empirici e misti, facendovi riflettere che gli empirici a' misti riduconsi; e vi ho nel raziocinio fatto distinguere le premesse dalla illazione. *Ogni sostanza pensante è semplice*: *l'anima umana è una sostanza pensante*; *dunque l' anima umana è semplice.* Ecco un raziocinio in cui la illazione, l' anima umana è semplice, si tira dalle due premesse, *ogni sostanza pensante è semplice*, e *l' anima umana è una sostanza pensante.* Queste due premesse si chiamano ancora l' *antecedente*, e la illazione *conseguente*. Dalla definizione del raziocinio resulta dover esservi nello stesso tre idee, due tra le quali deve scorgersi il desiderato rapporto, e la terza con cui quelle due si comparano; e tre giudizi, due che notino il rapporto delle due idee con la terza, ed uno che esprima la relazione delle due idee tra loro.

319. *Sillogismo, suoi termini e proposizioni.* Qualunque raziocinio espresso con le parole si chiama generalmente *argomentazione*. Quante volte i tre giudizi che entrano nel raziocinio sono tutti espressi colle parole, come nell' esempio precedente, un tal modo di argomentare appellasi *sillogismo*. Vi saranno adunque tre termini per esprimere le tre idee, e tre proposizioni per esprimere i tre giudizi. I termini che si vogliono comparare, e trovansi nella conclusione si chiamano *estremi*, e quello che denota l' idea

media si chiama *mezzo termine*. Uno degli estremi si chiama *termine maggiore*, ed è quello che forma il predicato nella conclusione; quello che ne è il soggetto si chiama *termine minore*. La ragione per cui si dà loro tal nome si è, perchè l'attributo ha maggiore estensione del soggetto; così *semplice* ha un'estensione maggiore di *anima umana*, perchè sono semplici ancora Dio, gli angeli e le anime de' bruti; e però andrebbe errato colui che crederebbe essere eguali le tre idee che entrano nel raziocinio. Delle tre proposizioni poi si chiama *maggiore* quella in cui si congiunge il termine maggiore col medio, *minore* quella in cui il termine minore si unisce col medio stesso, e *conseguente* o *conclusione* quella che esprime il rapporto de' due estremi.

È da avvertire però che per ordinario suole chiamarsi proposizione maggiore quella che è la prima nel sillogismo, sebbene ciò non sia rigorosamente esatto. Nel sillogismo rapportato i termini estremi sono *anima* e *semplice*; il medio, *sostanza pensante*; la maggiore, *ogni sostanza pensante è semplice*; la minore, *l'anima è sostanza pensante*; finalmente la illazione, *dunque l'anima è semplice*.

320. *Verità e falsità del raziocinio riguardo alla materia ed alla forma*. Nel raziocinio la conclusione è connessa con le premesse da cui deducesi. Tale connessione si chiama *forma* del raziocinio, e le proposizioni da cui resulta si chiamano la sua *materia*. La forma, in virtù della quale diciamo *dunque*, è un requisito così essenziale che senza di lei il raziocinio è nullo. E però considerandolo riguardo alla materia ed alla forma può dar luogo a quattro casi: 1.° Può essere materialmente e formalmente vero, ed è allorquando il conseguente è vero e legittimamente dedotto dalle premesse, come: *ogni ente semplice è incorruttibile*: *l'anima umana è semplice*; *dunque l'anima umana è incorruttibile*. 2.° Materialmente e formalmente falso, allorchè è falso il conseguente e non discende legittimamente dalle premesse, come: *alcuni uomini furono poeti*: *Cicerone fu uomo*; *dunque Cicerone fu poeta*. 3.° Materialmente vero e formalmente falso, quando è vero il conseguente, ma non discende legittimamente dalle premesse, come: *la virtù è bella*: *ma la temperanza è una virtù; dunque la temperanza giova alla salute del corpo*. 4.° Materialmente falso e formalmente vero, quando di natura sua è falso il conseguente, ma discende legittimamente dalle premesse, come: *ogni sentimento coraggioso è lodevole*: *ma l'impudenza è un sentimento coraggioso*; *dunque l'impudenza è lodevole*.

321. *Rapporti tra l'antecedente ed il conseguente di un raziocinio legittimo*. Il raziocinio per esser bene adoperato è mestieri che sia vero nella sua materia e nella sua forma. Allorchè è vero nella sua forma semplicemente, è legittimo come raziocinio, ma la conclusione è falsa per la falsità delle premesse da cui lo spi-

rito parti : e però dato un raziocinio vero nella forma , noi possiamo dall'antecedente giudicare del conseguente e viceversa. Si stabiliscono perciò i seguenti quattro canoni : 1.° da un vero antecedente non può legittimamente seguirne un falso conseguente ; 2.° da un falso antecedente non può legittimamente seguirne un vero conseguente. All'opposto poi : 3.° se il conseguente legittimo è vero, l'antecedente dovrà essere ancor vero ; 4.° e se il conseguente legittimo è falso, l'antecedente dovrà esser ancor falso.

322. *Quanti casi possono darsi nel raziocinio.* Allorchè noi compariamo due idee con una terza, tre casi possono accadere : 1.° O che tutte e due convengono colla terza , ed allora le altre due devono convenire tra loro. 2.° O una vi conviene e l'altra no, ed allora non possono convenire fra loro. 3.° O nessuna convenga con la terza , ed allora niente può conchiudersi. Laonde ne' primi due casi solamente può tirarsi una illazione dall'antecedente ; nel primo la conclusione sarà *affermativa*, e *negativa* nel secondo. Il raziocinio tutto poi si dirà affermativo o negativo , secondo che la conclusione è affermativa o negativa. Nell' ultimo caso però non si può tirare conclusione di sorta. Lo stesso si applica al sillogismo.

Sommamente importa fornir le regole perchè i nostri raziocini siano veri nella materia e nella forma ; la logica che somministra le regole perchè i raziocini siano formalmente veri chiamasi *logica formale* ; quella che le somministra perchè siano veri nella materia chiamasi *logica materiale.* Le leggi della logica formale si riducono a quelle del sillogismo. Pria di esporre queste, meditiamo sul fondamento del raziocinio , di cui il sillogismo non è che l' espressione.

323. *Principi su i quali si fonda il raziocinio.* Per riconoscere i principi su' quali fondasi il raziocinio è d' uopo qui meditare sopra i due seguenti : *Quel corpo che torna al primiero volume, cessata la forza comprimente , si chiama elastico : ma l' aria , cessata la forza comprimente , ritorna al primiero volume ; dunque l' aria è elastica. Gli angoli che hanno il medesimo supplimento sono eguali : ma gli angoli opposti al vertice hanno il medesimo supplimento ; dunque gli angoli opposti al vertice sono eguali.* Nel primo raziocinio la prima proposizione è generale , perchè è una definizione , la seconda dichiara che all' aria conviene tale definizione , e la terza che all' aria conviene il definito. Laonde qui il raziocinio è fondato sul principio : *a chi conviene la definizione, conviene anche il definito* ; e per mezzo di esso noi scendiamo dal generale al particolare. Nell' altro la prima proposizione è generale , la seconda dichiara che gli angoli opposti al vertice sono una specie di quegli angoli che hanno lo stesso supplimento , e la terza proposizione conchiude che la proprietà di essere angoli uguali , la quale compete al genere , compete ancora alla specie ; laonde la illazione è fondata sul principio : *ciò che conviene al genere , conviene*

alla specie; *e ciò che repugna al genere*, *repugna ancora alla specie*. Ma anche in questo il raziocinio dal generale scende al particolare.

324. *Principio fondamentale del raziocinio.* Da ciò si capisce il principio stabilito da' logici come a fondamento di ogni raziocinio, ed espresso colle seguenti parole: *dici de omni*, *dici de nullo*. *Dici de omni* risguarda il raziocinio affermativo, nel quale ciò che si asserisce nella proposizione generale si può asserire degli individui contenuti nella medesima, e nello stesso modo in cui vi son contenuti. *Dici de nullo* risguarda il raziocinio negativo, giacchè quello che si nega dell'universale deve negarsi degl'individui nello stesso contenuti, e nello stesso modo in cui vi son contenuti.

Passiamo ora alle leggi formali del raziocinio, cioè alle regole sillogistiche.

325. *Regole sillogistiche.* I logici antichi ridussero al numero di otto le regole di un esatto sillogismo; quattro risguardano i termini, ed altrettante le proposizioni. La prima delle quattro stabilisce il numero de' termini, la terza e la quarta risguardano il mezzo termine, e la seconda gli estremi. Riguardo poi alle proposizioni le prime due risguardano la loro qualità, e le altre due la loro quantità.

Regole pe' termini. 1.° *Nel sillogismo non debbono entrare più di tre termini.* E ciò è chiaro dalla natura del raziocinio stesso. Si pecca contro questa regola qualora nel sillogismo si introduce un termine di equivoca significazione, come sarebbe nel sillogismo: *il cane baia*: *il cane è una stella*; *dunque una stella baia.* Qui il termine *cane* ha due significati, il primo di un animale vivente, ed il secondo di una costellazione; perciò vi sono quattro termini.

2.° *I termini estremi non debbono esser presi nella conclusione più universalmente che nelle premesse.* Perchè non si può dal particolare concludere al generale, ma all' inverso (§ 324). Sarebbe manchevole per tale ragione il seguente sillogismo: *Spinosa errò nel definire la sostanza*: *ma Spinosa fu filosofo*; *dunque i filosofi errarono nel definire la sostanza.*

3.° *Il mezzo termine non deve entrare nella conclusione.* Perchè nella conclusione si uniscono que' termini che nelle premesse comparansi col medio, cioè gli estremi (§ 319); e però il medio entra solo nelle premesse. Si peccherebbe contro questa regola dicendo: *Ogni abito onesto è da lodarsi*: *ma la pietà è un abito onesto*; *dunque la pietà onesta è da lodarsi.*

4.° *Il mezzo termine non deve esser preso due volte particolarmente.* Come se si dicesse: *il triangolo è una figura*: *ma il quadrato è una figura*; *dunque il triangolo è quadrato.* Dove si scorge che vi sono quattro termini contro la prima legge; perchè

la parola *figura* nella maggiore significa *figura trilatera*, e nella minore *figura quadrilatera*. Laonde il termine medio, per essere legittimamente adoperato, dev' essere preso o tutte e due le volte universalmente, o una volta universalmente ed un' altra particolarmente.

326. *Regole per la qualità e la quantità delle proposizioni*. Andiamo adesso alle regole che risguardano la qualità e la quantità delle proposizioni.

Non si può conchiudere da due premesse negative. Questa regola è evidente, perchè se nessuna delle due idee paragonate conviene con la terza, neppure converranno fra loro, e niente potrà inferirsi (§ 322). P. e. se cominciassi ad argomentare così: *il trapezio non è quadrato: ma il trapezio non è parallelogrammo;* non potrei tirare illazione di sorta.

Vi sono intanto sillogismi che sembrano contraddire questa regola, perchè pare che conchiudano da due premesse negative. Tale è il seguente: *Chi non ama Dio, non sarà salvo: il malvagio non ama Dio; dunque il malvagio non sarà salvo*. Ma è da riflettere che la minore equivale a questa: *ma il malvagio è uno di quelli che non amano Dio*, dove la particella negativa riferendosi all' attributo, la proposizione è infinita, e perciò puossi risguardare come affermativa (§ 296).

6.° *Da due premesse affermative non può tirarsi un conseguente negativo*. Perchè se le due idee convengono con la terza, devono convenire ancora fra loro (§ 322), e la conseguenza dovrà essere perciò necessariamente affermativa. Questa regola non ha bisogno di ulteriore rischiarimento, nè di esempio.

7.° *Non si può conchiudere da due premesse particolari*. Imperocchè se tutte e due fossero affermative, tutti i loro termini sarebbero particolari (§ 296), e perciò lo sarebbe ancora il termine medio; laonde in virtù della quarta legge non si potrebbe affatto conchiudere. Se però una delle premesse sarà negativa, e nella stessa il mezzo termine sarà il soggetto; allora, come nel caso precedente, sarà di nuovo il mezzo termine particolare in ambe le premesse. Che se il mezzo termine sarà l' attributo della proposizione negativa, allora sarebbe universale (§ cit.), ma ambo gli estremi sarebbero particolari, e nella conclusione, che allora sarebbe negativa (§ 322), uno di essi, cioè il predicato, sarebbe universale (§ 296); perciò si peccherebbe contro la seconda legge, la quale vuole che i termini non siano nella conclusione presi più universalmente che nelle premesse. E però niente conchiuderebbe chi dicesse: *qualche filosofo fu materialista: ma qualcuno degli italiani fu filosofo; dunque qualcuno degli italiani fu materialista*.

Deve però avvertirsi che le proposizioni singolari risguardansi dai logici come universali (§ 297); quindi sono eccettuate da

questa legge. Così bene si conchiude dicendo: *Archimede fu gran matematico: ma Archimede fu siracusano; dunque un siracusano fu gran matematico.*

8.° *La conclusione segue sempre la parte più debole:* cioè se una delle premesse è negativa, la conclusione debb' essere negativa; e se una è particolare, la conclusione deve esser particolare. La prima parte della regola è chiara (§ 322); la seconda facilmente si dimostra. Se essendo particolare una delle premesse, la conclusione potesse essere generale, uno degli estremi si prenderebbe più universalmente nella conclusione che nelle premesse; ciò che è contro la seconda legge. Male perciò si conchiuderebbe così: *ogni virtù è onesta: ma qualche volta l' ira è una virtù; dunque l' ira è sempre onesta.*

Tutte queste regole, che sono esattissime, furono da' logici raccolte in otto versi per aiuto della memoria de' principianti (1).

327. *Regola unica e generale.* Le sopraddette otto regole si possono ridurre ad una sola, che tutte le racchiude, ed è la seguente: *Una delle premesse contenga la conclusione, l' altra mostri che la conclusione è contenuta nella maggiore, ed allora la deduzione sarà legittima.* Imperocchè tutto l' artifizio del sillogismo consiste nell' inferire una proposizione da un'altra più generale (§ 323); ma non puossi una verità inferire da un' altra, se non è nella stessa contenuta, e non si conosca esservi contenuta; laonde è di necessità che una delle premesse contenga la conclusione, e l' altra dichiari esservi contenuta. Questa regola è una traduzione del principio degli antichi logici: *dici de omni, dici de nullo* (§ 324).

Sillogismi composti. Si chiama *semplice* il sillogismo se le sue proposizioni sono semplici; e sarà *composto* qualora una delle premesse sarà composta. Fra i sillogismi composti quelli che meritano la nostra attenzione sono i *condizionali*, i *copulativi*, e i *disgiuntivi.*

328. *Sillogismo condizionale.* Se una premessa è una proposizione condizionale, il sillogismo si dirà *condizionale. Se il mondo è regolato con provvidenza, esiste Dio: ma il mondo è regolato con provvidenza; dunque esiste Dio.*

La legge del sillogismo condizionale si è la seguente: *affermata la condizione, si afferma il condizionato; e negato il condizionato, si nega ancora la condizione.* La prima parte di questa legge si ma-

(1) Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque,
Latius hos quam praemissae conclusio non vult,
Nequaquam medium capiat conclusio oportet,
Aut semel aut iterum medius generaliter esto,
Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur,
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem,
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam,
Pejorem sequitur semper conclusio partem.

nifesta nello esempio precedente, la seconda si scorge nel seguente: *se l' anima è corpo, deve resultare da parti: ma l' anima non resulta da parti; dunque l' anima non è corpo.*

Se l' unica ragione, per cui il condizionato possa esser vero, si è quella che si esprime nella condizione, sarà vera la conclusione, allorchè negata la condizione, si nega il condizionato, od affermato il condizionato, si afferma la condizione. Quando però oltre la ragione espressa nella condizione ve ne possono essere talune altre, per le quali il condizionato può affermarsi; allora se negata la condizione, si nega il condizionato, oppure affermato il condizionato, si afferma la condizione; la conclusione sarà falsa. Così ove si dicesse: *se Cajo è omicida, è improbo: ma Cajo non è omicida; dunque Cajo non è improbo;* ovvero: *ma Cajo è improbo; dunque è omicida.*

329. *Sillogismo copulativo.* Qualora una delle premesse è una proposizione copulativa, ma negativa, i membri della quale sono così opposti che non possono essere nel tempo stesso veri; il sillogismo si dirà *copulativo* o *congiuntivo. Nessuno può servire a Dio ed al mondo: ma molti servono al mondo; dunque molti non servono a Dio.*

Il sillogismo copulativo può facilmente convertirsi in condizionale, facendo di un membro della maggiore la condizione, e dell' altro il condizionato. Così: *se l' uomo serve al mondo, non può servire a Dio: ma molti servono al mondo*; *dunque molti non servono a Dio.*

La regola di questo sillogismo si è, che *affermato un membro qualunque, si negano gli altri;* imperocchè non potendo i membri copulativi esser nel tempo stesso veri, tostochè se ne afferma uno come vero, gli altri devono necessariamente negarsi. *L' anima non può vivere in eterno e perire col corpo: ma l' anima vive in eterno; dunque non può perire col corpo.*

330. *Sillogismo disgiuntivo.* Finalmente il sillogismo *disgiuntivo* è quello che ha per maggiore una proposizione disgiuntiva. *L' anima o è spirito o è materia: ma non può esser materia; dunque è spirito.* Per esser vera la conclusione è di necessità che la enumerazione sia completa nella maggiore; ed allora *affermato un membro qualunque o più, gli altri debbono negarsi; e negato uno o più, gli altri devono affermarsi. L' italia o è nell' Europa, o nell' Asia, o nell' Africa, o nell' America: ma essa è nell' Europa; dunque non può essere nell' Asia, Africa od America*; oppure: *ma non è nell' Asia, Africa od America; dunque sarà in Europa.*

Se il sillogismo copulativo possa convertirsi in disgiuntivo. Finalmente si comprende che il sillogismo copulativo può molte volte convertirsi in disgiuntivo: *L' anima non può essere immortale e perire col corpo: ma essa è immortale*; *dunque non può perire col corpo*, e sotto questa forma è copulativo; ma diviene disgiuntivo se

si dice : *l' anima o è immortale o perisce col corpo*: *ma essa è immortale ; dunque non perisce col corpo.*

Questo però non sempre può avverarsi ; giacchè se io dico : *nessuno può nel tempo stesso essere a Roma ed a Parigi* : *ma Cajo in tal giorno era a Roma* ; *dunque non potea essere a Parigi;* non mi sarebbe lecito allora convertir questo sillogismo in disgiuntivo dicendo : *Uno o è a Roma o è a Parigi* : *Cajo nel tal giorno non era a Roma* ; *dunque Cajo era a Parigi* E chiara si scorge la differenza , giacchè nella proposizione copulativa sono riuniti alcuni casi soltanto , ma non tutti i casi possibili. Or questa condizione è indispensabile per la legittimità del sillogismo disgiuntivo; mentre per la legittimità del sillogismo copulativo basta che i membri sieno tali che mutuamente si escludano.

CAPITOLO SESTO

ALTRE SPECIE DI ARGOMENTAZIONI , E LORO RIDUZIONE AL SILLOGISMO

Il compiuto raziocinio è formato di tre giudizi che vengono tutti espressi nel sillogismo ; laonde il sillogismo debbe essere risguardato come la forma primitiva del raziocinio. Avviene però che ne' nostri discorsi , quando trascuriamo una delle premesse , perchè è evidente , e può facilmente sottintendersi; quando aggiungiamo la prova ad una o ambedue le premesse , perchè non sono da sè chiare ; e quando ancora incateniamo una serie di raziocini per giungere alla dimostrazione di una verità. Nella scienza queste operazioni hanno ricevuto nomi diversi.

331. *Entimema.* Si chiama *entimema* quell' argomentazione , in cui si lascia una delle premesse , perchè facilmente si sottintende ; così se io dicessi : *il sughero ha una gravità specifica minore dell' acqua* ; *dunque deve galleggiare nell' acqua.* Facilmente si scorge che qui si suppone la maggiore del sillogismo , che sarebbe così : *Un solido che ha una gravità specifica minore di quella del fluido, galleggia nello stesso* : *ma il sughero ha una gravità specifica minore dell' acqua* ; *dunque golleggia nella stessa.* Noi ne' discorsi ordinari ci esprimiamo per via di entimemi ; perchè amiamo brevemente manifestare i nostri pensieri , e fidiamo sempre sulla intelligenza di coloro che c' intendono. Nelle matematiche ciò particolarmente si scorge, dove si stabilisce p. e. una equazione o una proporzione , e se ne tira subito un' altra equazione od un' altra proporzione. Il ragionamento sembra non avere che due parti , ma riflettendovi si vedrà che lo spirito suppone sempre i principi stabiliti sulle trasformazioni delle equazioni o sulle proprietà delle proporzioni , i quali princìpi giustificano il legame delle due operazioni che si eseguono. Così nei teoremi della geometria spesso si cita il luogo della proposizione generale che si sottintende nella dimostrazione

che si ha per le mani. Che se l' uomo fosse sempre obbligato ad esprimere questi principi già convenuti ed a tutti presenti, ne nascerebbero tante continue repetizioni, che tutto oscurerebbero in vece d' illustrare.

332. *Entimeni espressi in una sola proposizione.* Sovente nell' entimema non ci contentiamo di esprimere solamente il giudizio, ma vogliamo manifestare eziandio il sentimento che proviamo: l'autore dell' arte di pensare ne reca ad esempio questo elegante entimema della Medea di Ovidio (1): *Servare potui, perdere an possim interrogas?* Ti ho potuto salvare, e mi dimandi se posso perderti? Se a questa frase si desse la forma sillogistica in questo modo: *chi può salvare un uomo, può perderlo: io ti ho potuto salvare; dunque io avrei potuto perderti*: si toglierebbe l'espressione di quel sentimento di sorpresa, che ne forma tutta la bellezza.

Alcune volte le due parti dell' entimema sono contenute in unica proposizione, che perciò da Aristotele vien detta sentenza entimematica, e ne reca il seguente esempio: *mortale, non serbare un odio immortale.* Può ridursi al seguente sillogismo: *chi è mortale, non dee serbare un odio immortale: tu sei mortale; dunque non devi serbare un odio immortale.*

333. *Epicherema.* Siccome sovente tralasciamo nel discorso qualche proposizione, perchè è evidente, così alcune fiate ad una o ad ambe le premesse si aggiunge la prova, ed allora l'argomento prende il nome di *epicherema.* Ad un simile argomento si può ridurre tutta la orazione fatta da Cicerone a favore di Tito Annio Milone, cioè: *È permesso uccidere un uomo che tende insidie alla vita altrui: ma Clodio ha teso insidie a Milone; dunque fu lecito a Milone di ucciderlo.* La maggiore è provata dalla legge naturale, dal dritto delle genti e dagli esempi; la minore dagli apparati, dalle minacce, dal seguito di Clodio ed altro.

334. *Dilemma.* Chiamasi *dilemma* quella argomentazione, il cui antecedente è formato da una proposizione disgiuntiva, nella quale avendo enumerate le varie parti di un tutto, si conchiude sempre contro l' avversario. Sarà *proprio* il dilemma se si conchiuderà dai singoli membri la stessa cosa; ed *improprio* se si conchiude una cosa differente, ma sempre contro l'avversario. Di un acuto dilemma servesi Tertulliano nella sua apologia contro l'imperatore Traiano, il quale avea vietato di fare inquisizioni contro i cristiani, ma avea ordinato che fossero puniti quelli che veniano denunziati: *o i cristiani sono rei, o sono innocenti; se rei, perchè vieti farsene le inquisizioni? se poi sono innocenti, perchè condannarli quando vengono denunziati?*

Potendo una proposizione disgiuntiva costare di tre, o quat-

(1) Tal pezzo è perduto, e non ne resta che questo verso, citato da Quintiliano, l. 8, c. 5, Barnes. in Euripid.

tro o più membri, perciò questo argomento può essere un *trilemma*, *tetralemma*, e così via via.

È da avvertirsi che il dilemma si può trasmutare in un sillogismo condizionale così: *Se un decreto favorisce i rei e nuoce agli innocenti è ingiusto: ma il decreto di Traiano, se i cristiani sono rei gli favorisce, vietando di farne ricerche; se sono innocenti, gli opprime, ordinando di punirli; dunque il decreto di Traiano è sempre ingiusto.*

335. *Vizi che può avere il dilemma.* Il dilemma può essere falso di tre maniere: 1.° Quando la proposizione disgiuntiva non abbraccia tutte le parti. Tale era quello con cui alcuni filosofi pretendevano provare che la morte non debba temersi, dicendo: *o l'anima perisce col corpo o vive una vita beata: nel primo caso non deve temersi la morte, perchè l'anima più non sente, nel secondo, perchè è più felice; dunque la morte per nessun conto deve temersi;* lasciando fuori il terzo caso, che è quello appunto che fa spaventosa la morte, cioè che l'anima possa vivere una vita peggiore.

2.° Se da un membro si conchiude una cosa che non ne segue necessariamente. Così ragionava male quegli che diceva: *se è destinato di dover guarire da questa malattia, guarirai o col medico o senza medico; e se è destinato di non dover guarire, col medico o senza medico non guarirai; dunque è inutile chiamare il medico.* Giacchè può esser destinato di dover guarire, impiegando i rimedi dal medico insegnati.

3.° Deve badarsi che il dilemma non possa ritorcersi contro di noi, cioè che non sia *reciproco.* Tutti sanno la contesa di Protagora con Evatlo. Quel filosofo l'aveva ammaestrato, con la condizione di dovere riscuotere metà della mercede subito che l'allievo vinceva la prima causa. Ma siccome Evatlo differiva di difendere alcuna causa per non pagare la mercede convenuta, Protagora minacciò di chiamarlo in giudizio, dicendo: « allora mi avrai tu a pagare di necessità, poichè *o tu vinci, e dovrai pagarmi secondo il patto; o tu perdi, e mi pagherai in forza della sentenza de' giudici.* Io non ti pagherò punto, rispose Evatlo, *imperocchè o io vinco, ed i giudici mi assolveranno dal pagamento; o io perdo, e nulla ti dovrò dare secondo il patto.*

336. *Sorite.* Se più proposizioni si legano siffattamente tra loro, che il predicato della prima passa a soggetto della seconda, e così successivamente, finchè nella conclusione il soggetto della prima si unisca al predicato dell'ultima; allora questa argomentazione si chiama *sorite.* Così farebbe chi volesse provare che l'uomo virtuoso ha quella felicità che quaggiù può aversi, e dicesse: *l'uomo virtuoso osserva i suoi doveri; chi osserva i suoi doveri tiene a freno le passioni; chi tiene a freno le passioni è in uno stato di ac-*

quiescenza e di godimento : chi è in uno stato di acquiescenza e di godimento è felice ; dunque l' uomo virtuoso è felice.

Si scorge chiaro che il sorite è una raccolta di sillogismi dei quali si tacciono le proposizioni maggiori ; infatti si può presentare il detto sorite in questo modo : *L' uomo virtuoso osserva i suoi doveri : ma chi osserva i suoi doveri tiene in freno le passioni ; dunque l' uomo virtuoso tiene in freno le sue passioni. Chi tiene in freno le passioni è in uno stato di acquiescenza e di godimento : ma l' uomo virtuoso tiene in freno le passioni ; dunque l' uomo virtuoso è in uno stato di acquiescenza e di godimento. Chi è in uno stato di acquiescenza e di godimento è felice : ma l' uomo virtuoso è in uno stato d' acquiescenza e di godimento ; dunque l' uomo virtuoso è felice.*

337. *Opinione di Tracy circa il sorite.* Tracy si è opposto a questa dottrina , ed all' incontro ha sostenuto che il sorite è la vera ed unica forma de' nostri ragionamenti ; che allorquando questi sono legittimi, non lo sono , se non perchè un soggetto contiene un attributo , questo un secondo, e così via discorrendo fino all' ultimo ; val quanto dire , i nostri ragionamenti son veri , allorchè sono soriti. Egli poi si fa ad illustrare questa sua opinione con l' esempio de' tubi di un telescopio , che sono rinchiusi gli uni negli altri , e dice : siccome nel telescopio un tubo contiene un secondo , questo un terzo , e così successivamente ; del pari nella nostra mente una idea ne contiene una seconda , questa una terza , e così via discorrendo sino all' ultima. Or siccome tutte le volte che dal tubo più grande se ne trae fuori un altro più piccolo , questo ne diviene una continuazione , il tubo si allunga altrettanto , e sempre il primo tubo contiene realmente l' ultimo ; così tutte le idee che si deducono dalla prima non sono che una continuazione della medesima.

338. *Confutazione.* Io non nego che nel sorite questo sia il procedere dello spirito , e l' esempio de' tubi del telescopio è acconcio a rappresentare sensibilmente un tale atto intellettuale. Intanto è d' uopo soggiungere che ogni qual volta da una idea se ne tira un' altra , questo non si fa che per l' intermedio di un'altra più generale , sulla quale è fondato l' assenso quantunque si taccia, perchè facile a supporsi. Tu da un' equazione ne tiri un'altra per l' intermedio di una regola generale , e già dimostrata sulla trasformazione delle equazioni medesime. Io argomento così : *l' anima umana è una sostanza pensante , è semplice , non resulta da parti , non può scomporsi in parti , è incorruttibile , è naturalmente immortale ;* e perciò dico che *l' anima umana è naturalmente immortale.* Potrei disporre nella forma di un sorite il mio argomento, dicendo : *l' anima umana è una sostanza pensante ; se è sostanza pensante , è semplice ; se è semplice , non resulta da parti ; se non resulta da parti , non può scomporsi in parti ; se non può*

scomporsi in parti, è indestruttibile; se è indestruttibile, è immortale; dunque l' anima è immortale. Ora si vede che io non passo da una proposizione all'altra del sorite, se non per l'intermedio di una proposizione generale. Da ciò che l' anima è una sostanza *pensante* ne inferisco che è *semplice*; perchè *ogni essere pensante è semplice.* Dall' esser *semplice* inferisco che *non resulta da parti*; perchè è *proprietà di un essere semplice non resultare da parti*, e così via discorrendo.

Prendiamo un altro esempio. Dico che l' angolo iscritto che insiste sul diametro è retto, e formo il seguente raziocinio: *l' angolo iscritto che insiste sul diametro ha per misura metà dell' arco compreso fra' suoi lati; la metà dell' arco compreso fra' lati di un angolo iscritto che insiste sul diametro è metà della semicirconferenza; la metà della semicirconferenza è un quadrante; un quadrante è misura di un angolo retto; dunque l' angolo iscritto che insiste sul diametro è retto.* Io asserisco che *l' angolo iscritto che insiste sul diametro ha per misura metà dell' arco compreso*, perchè *tutti gli angoli iscritti hanno per misura metà dell' arco compreso fra' loro lati; la metà dell' arco in questo caso è la metà della semicirconferenza*, perchè ogni *diametro abbraccia la semicirconferenza*; e così di seguito. In somma io non passo nelle deduzioni da un' idea ad un' altra, che per l' intermedio di un' altra più generale; perciò il sorite non è che una raccolta di sillogismi accorciati.

339. *Fondamento dell' errore di questo filosofo.* Nè deve credersi che tale contesa col signor Tracy sia puramente verbale, potendosi credere da alcuno che egli col suo sorite supponga queste idee intermedie generali. Imperocchè qui consiste la diversità della dottrina di questo scrittore da quella di tutti gli altri filosofi. Egli leva di mezzo queste idee intermedie generali, perchè crede che non si possa affatto dedurre un' idea o proposizione particolare da un' altra generale o una generale da un' altra più generale; ma all' inverso l' idea generale deve sempre dedursi dalla particolare. Or questo è un errore gravissimo nella filosofia di Tracy: egli osservando che lo spirito umano nella formazione delle idee dal particolare passa al generale, inferì che nella combinazione de' suoi giudizi e nella loro deduzione debba sempre passare ancora dal particolare al generale; e di qua la sua opinione, che risguarda il sorite come la vera forma de' nostri raziocini; e di qua ancora il disprezzo del sillogismo come vedremo.

340. *Regola di un buon sorite.* Perchè nel sorite il raziocinio bene proceda è di mestieri che la catena de' giudizi non venga interrotta, e che non vi s' introducano parole equivoche. Il dottor Poliandro, professore di teologia a Leida, faceva un sorite vizioso, quando ad oggetto di scherzo volea provare che egli dimorava nella più bella città dell' universo, ragionando così: *la stra-*

da del Rapenburg è la più bella di Leida ; Leida è la più bella città di Olanda ; Olanda è la più bella provincia de' Paesi bassi ; i Paesi bassi sono il più bel paese di Europa ; l' Europa è la più bella parte del mondo ; dunque ec. Vi ha un sorite falso, sotto il nome di *sorite sofistico* conosciuto dagli antichi. Con esso da ciò che è evidentemente vero, per mezzo di giunte o sottrazioni minute, si mena altrui a ciò che è evidentemente falso. Ma allorchè tali soriti si analizzano, scorgesi che nel passaggio da una proposizione ad un'altra cambiano in sostanza i termini di tali proposizioni, e perciò la catena delle deduzioni diviene erronea.

341. *Prosillogismo.* Il sorite diviene *prosillogismo*, qualora si applica di mano in mano al primo soggetto quello che dei soggetti successivi di mano in mano si viene concludendo. Tale è l'esempio del sorite sopra arrecato (§ 338), e messo nella forma dei cinque sillogismi seguenti: *Ogni sostanza pensante è semplice: l'anima è sostanza pensante ; dunque l'anima è semplice. Il semplice non resulta da parti : l'anima è semplice ; dunque l'anima non resulta da parti. Un essere che non resulta da parti non può scomporsi in parti : ma l'anima non resulta da parti ; dunque l'anima non può scomporsi in parti. Un essere che non può scomporsi in parti è indestruttibile : l'anima non può scomporsi in parti ; dunque l'anima è indestruttibile. Tutto ciò che è indestruttibile, è di sua natura immortale : l'anima è indestruttibile ; dunque l'anima è di sua natura immortale.*

Della induzione di cui parlavano i logici nelle loro argomentazioni, dirò nella seguente sezione.

342. *Della demostrazione e sue specie.* Allorchè si connettono più raziocini per provare una proposizione, tal procedimento complessivo si chiama *demostrazione*, e questa avrà diversi nomi secondo la diversa indole di tale procedimento. Può essere *a priori* o *a posteriori*, *diretta* o *indiretta*. Si chiama *a priori* quando è tirata dalla idea che si ha della natura del soggetto, ciò che ha luogo propriamente nelle verità pure, come diremo. Si chiama *a posteriori* quando è fondata sopra fatti o sulla combinazione de' fatti con principi generali tirati dalla esperienza. La demostrazione è *diretta* quando dalla natura del soggetto si argomenta che deve competergli l'attributo, ed è *indiretta* o *apocogica* quando si assume come vera la proposizione falsa contraddittoria a quella che deve demostrarsi, e dalla medesima si deduce una conclusione evidentemente assurda. Perciò questo genere di demostrazione si chiama ancora demostrazione *ab absurdo*. Viziosa è sempre una demostrazione, quando due proposizioni si demostrano in modo che alternativamente la prima si fa servire di principio alla seconda, e questa seconda a principio della prima. Viziosamente ragionerebbe colui che vorrebbe demostrare l'esistenza di Dio per mezzo della esistenza de' corpi, ed appoggerebbe l'esistenza de' corpi alla ve-

racità di Dio. Questo vizio chiamasi *circolo vizioso* nel demostrare, oppure *petizione di principio*.

CAPITOLO SETTIMO

DISCUSSIONE INTORNO ALLA LEGITTIMITA' DEL SILLOGISMO E DELLE REGOLE DIALETTICHE

L' esame diligente delle varie argomentazioni ci ha mostrato che tutte si riducono in ultima analisi al sillogismo, e per usare la frase di Degerando: *al raziocinio a tre termini*. Le regole adunque che pel sillogismo abbiamo dettato (§ 325 e seg.) a qualunque altra argomentazione naturalmente si estendono. Ma il sillogismo è una maniera rigorosa di argomentare? Il processo del sillogismo è legittimo o no? Eccoci pervenuti ad una quistione che ha diviso i filosofi moderni. Le teorie che negli articoli precedenti abbiamo spiegato, ci danno tutto l' agio di poter profferire il nostro giudizio intorno alla legittimità o illegittimità dello stesso.

343. *Importanza che davano al sillogismo gli scolastici*. Chiunque trovasi leggermente istruito nella storia della filosofia conosce quali elogi abbian fatto i dialettici al sillogismo, e con qual calore ne abbiano inculcato l' uso. Credettero che esso doveva servire per ogni maniera di ricerche, per guarantirci dall' errore, per iscoprire la fallacia degli altrui ragionamenti, e per convincere un avversario ostinato a negare una verità. Per la qual cosa avvisarono, che allora era ben trattata una scienza, qualora con argomenti in forma sillogistica venian demostrate tutte le verità; dissero in somma che lo spirito umano non può far cosa che vaglia senza il sillogismo. Da questa credenza nacque quella scrupolosa analisi che fecero dello stesso, la premura che si diedero a dettarne le regole, a distinguerne le *figure*, secondo la posizione del mezzo termine nelle due premesse, ed i *modi* differenti di ciascheduna figura, secondo la diversa quantità e qualità delle proposizioni. Non è perciò da far meraviglia, se le logiche degli antichi vedansi ripiene di tante e sì minute regole, che stancano la pazienza del più attento lettore.

344. *Il sillogismo disprezzato da' moderni*. Gli scolastici però con tutto questo subbisso di regole dialettiche caddero in molti errori, nè le scienze naturali appo loro fecero alcun progresso. Dietro il risorgimento delle lettere si attaccarono di fronte gli errori degli scolastici. Bacone, spregiando le sottilità della scuola, si fece a dettar le leggi da seguirsi nello studio della natura; e dichiarò che non volea cercare il vero per via di sillogismi, perchè il sillogismo procede in modo confuso e la natura gli sfugge. Dopo questo insegnamento si cominciarono a detestare generalmente gli abusi della loro metafisica, ed il disprezzo della metafisica degli scola-

stici portò con sè il disprezzo del sillogismo, che era stata l' arma principale de' medesimi.

Difficoltà di Locke contro il sillogismo. Dopo Bacone si fu Giovanni Locke (1) che ingegnossi a dimostrarlo non che inutile, ma erroneo. Tutta la sua polemica si può restringere a tre capi principali: 1.° Il sillogismo non è il migliore strumento della ragione, stantechè il ragionamento è indipendente dal sillogismo e dalle sue regole; e di fatti tante persone ragionan benissimo, anzi tutto il genere umano, senza aver bisogno del sillogismo e sue regole. 2.° Il ragionamento riesce più chiaro mettendo le idee le une accanto alle altre, che formandone tanti sillogismi. Così per dedurre dal principio, *gli uomini saranno puniti nella vita futura*, che essi possono da sè stessi determinarsi, egli dispone i termini così: *gli uomini saranno puniti — Dio sarà il punitore — la punizione giusta — il punito colpevole — avria potuto fare altrimenti — libero — potere di determinarsi da sè.* 3.° È erroneo l' insegnare che il sillogismo debba contenere una proposizione generale, mentre bene esaminati tutti i nostri ragionamenti si vede che versano su cose particolari.

Dalla fucina di Locke sono uscite appresso tutte le armi con cui i moderni hanno attaccato il sillogismo. Tra questi particolarmente devono mentovarsi Tracy (2), Stewart (3) ed altri, che o ripetendo le stesse cose, o esagerandole ancora, caricarono del ridicolo il sillogismo. E però ne' tempi moderni fu disprezzato generalmente da tutti, si risguardò come quello che tarpava le ali alla mente umana, e poco mancò che tutti i disordini della umana ragione non fossero stati attribuiti al medesimo. A dir breve, dal rispetto e venerazione pel sillogismo e le sue figure si passò al sarcasmo ed al disprezzo. Anzi, per usare la frase di Degerando, le figure sillogistiche ricevettero in un secolo più ingiurie che onori in mille anni.

345. *Giudizio imparziale de' filosofi del secolo attuale.* Ma la filosofia del secolo diciannovesimo, che si distingue per la imparzialità, è lontana dall' uniformarsi a questa ingiuriosa ed assoluta proscrizione del sillogismo. Essa insegna che può inveirsi ragionevolmente contro gli abusi del sillogismo, ma contro il retto uso giammai. Io su questa materia stabilisco tre proposizioni: 1.° il sillogismo è una maniera esatta e rigorosa di ragionare; 2.° le regole de' dialettici intorno alle figure ed i modi sono esatte e profonde; 3.° esse sono non pure inutili, d' impaccio nello esercizio del ragionamento.

Si difende la esattezza del procedere del sillogismo. E per ve-

(1) *Essai phil.*, l. IV, ch. XVII.
(2) Logique, *Discours prélim.*
(3) *Phil. de l' esprit humain*, v. 3, ch. III, sect. I e II.

nire al dimostramento della prima proposizione, osservate che il sillogismo non è altro se non un raziocinio a tre termini, del quale tutte e tre le proposizioni sono espresse (§ 319). Dunque la legittimità del sillogismo è fondata sulla legittimità del raziocinio medesimo. E sarebbe al certo cosa assai sciocca il dire che il raziocinio sia legittimo e la sua espressione o forma possa essere illegittima o erronea. Non occorre adunque andare in più parole per provare la prima parte del nostro assunto; ma è di sommo momento difenderla dagli attacchi di Locke e di Tracy. La prima critica di Locke non attacca la validità del sillogismo, ma prova solo che l'uomo ha una logica naturale, e che il raziocinio è indipendente dalla forma. Ciò conferma una verità da noi sopra stabilita (§ 263). Chi di noi ha sostenuto che senza intercalare le idee intermedie, lo spirito possa fare raziocini o sillogismi? Quanto alla seconda osservo che in molti incontri è vero quanto dice Locke, e perciò alle volte la mente umana propone in modo di soriti i suoi ragionamenti; ma non è men vero, che tali soriti suppongono le proposizioni intermedie universali, e che per mezzo di loro in una serie di sillogismi possono convertirsi (§ 336 e seg.). Andiamo adesso alla terza critica.

346. *Difficoltà principale di Locke e di Tracy.* Ecco in quai sensi Tracy ha sviluppato la terza difficoltà di Locke. Noi dalle idee concrete e particolari ci solleviamo alle astratte e generali, da' fatti particolari a' principi generali. Dunque le verità particolari sono fondamento alle generali, non le generali alle particolari. Ora il sillogismo che discende dal generale al particolare inverte questo ordine naturale e tutto rovescia. *Jacopo è un essere parlante*, non perchè *tutti gli uomini sono esseri parlanti*, ma perchè si vede ed ode parlare; ed intanto è vero che tutti gli uomini sono esseri parlanti, in quanto è vero che Jacopo, Giovanni ec. sono per esperienza esseri che si odono e si vedono parlare (1).

347. *Si confuta.* La strana asserzione di Locke, che i nostri raziocini si versino sempre su cose particolari, non merita seria confutazione Si aprano gli elementi di Geometria di Euclide e di Legendre, e non vi si troverà, non che una definizione, un teorema; ma nemmeno un termine che non sia generale. Andiamo piuttosto alla ragione del Tracy. Si concede che lo spirito nelle scienze sperimentali passa dalle idee concrete e particolari alle astratte e generali, e che dalle verità particolari si solleva ancora alle generali. Ma allorchè lo spirito umano, movendo dal concreto e particolare, è pervenuto all'astratto e generale; chi gli vieta di poter paragonare tra loro tali idee e scoprirne le relazioni in generale? Dopo avere scoperto un tale rapporto, chi gli vieta di

(1) V. Tracy, *Logique*, *Discours prélim.*

applicare questa conoscenza, ovunque trova casi particolari contenuti nel generale, che ha formato l'oggetto del suo giudizio?

« Io apro successivamente le dita della mia mano destra, dice il barone Galluppi (1), e veggo successivamente *due dita*, *tre dita*, *cinque dita*: io veggo *due alberi*, *tre alberi*, *cinque alberi*: astraendo dalle qualità di dita e di alberi, mi formo le idee astratte, di 2, 3 e 5. Fin qui io salgo dal particolare al generale; ma dopo aver formato le idee astratte 2, 3, 5, chi mi vieta di paragonarle insieme e di giudicare che $2 + 3 = 5$? Chi mi vieta poi di ragionare così: $2 + 3 = 5$; dunque *due ducati più tre ducati sono cinque ducati?* Anzi tutti gli uomini non fanno forse sempre così? »

348. *Lo spirito umano può dal generale discendere al particolare.* Nelle scienze pure non è mestieri muovere dalle verità particolari; ma per mezzo di ragionamenti astratti e generali si stabiliscono le regole, si dimostrano i teoremi, e poi quelle proposizioni generali si applicano a' casi particolari. Allora la verità delle proposizioni particolari si fonda su quella delle verità generali pria stabilite. Per qual ragione conosci che gli angoli iscritti insistenti sullo stesso arco sono uguali? che gli angoli iscritti insistenti sul diametro sono retti? Non per altro se non perchè hai già stabilito la proposizione generale che *tutti gli angoli iscritti hanno per misura metà dell' arco compreso fra i loro lati.* Per qual ragione si sa che gli angoli *coi lati paralleli e rivolti nel medesimo senso sono uguali?* Non per altro se non perchè si è dimostrata la proposizione più generale, che *due parallele tagliate dalla secante formano angoli corrispondenti uguali.* Ma in una materia così importante siami permesso largheggiare in esempli. Eccone di fisica e di meccanica.

349. *Si conferma questa dottrina con altri esempli.* Io conosco che la forza centrifuga cresce al crescer della distanza dal centro di rotazione; osservo poi che nell' equatore la distanza dei corpi dal centro di rotazione è maggiore, ed a' poli minore; ed inferisco da ciò, dunque la forza centrifuga è maggiore all' equatore che ai poli. Or siccome questa contrasta la forza di gravità, ne deduco che la gravità della materia terrestre è più contrastata all' equatore che a' poli; dunque la massa terrestre obbedendo alla maggior forza centrifuga, dovrà più estendersi dalla parte equatoriale, che dalla polare; dunque la terra dovrà essere più schiacciata a' poli, e più elevata all' equatore. Così Newton predisse agli astronomi la vera figura della terra.

Dalla esperienza si ricavano le prime idee dell' equilibrio dei corpi. Indi il meccanico si propone di ricercare in generale le condizioni dell' equilibrio in un sistema di corpi che hanno un punto

(1) *Logica pura*, cap. 4.

fisso. Stabilita la condizione generale dell'equilibrio, scende a farne l'applicazione alla puleggia, all'asse nella ruota, ed a tutte le macchine semplici e composte.

Infiniti altri esempi possono arrecarsi, da' quali s'inferisce sempre, che lo spirito, quantunque da principio dal particolare si sollevi all'universale, arrivato a questo punto non si arresta; ma dal generale passa ad altre verità ancora generali, e combinando queste fra loro, discende, ed applica al particolare quello che del generale avea stabilito. Dietro questo esame facilmente deducesi quanto si dilunghi dal vero Destutt Tracy, il quale risguarda come erroneo il procedere del sillogismo, che dal generale va al particolare. Egli scelse un esempio frivolo. Nè potea fare altrimenti, perchè qualunque esempio istruttivo, puro o misto avrebbe dimostrata la falsità della sua tesi.

350. *Si propone un' altra difficoltà.* Qui però potrebbe per alcuno obbiettarsi: voi, allorchè applicate un principio generale ad un caso particolare, non fate che ritornare alle verità particolari dalle quali partite. Così se dite: *Tutti i corpi son gravi: l'aria è un corpo; dunque l'aria è grave.* La proposizione maggiore voi l'avete stabilita fondandovi su' fatti particolari, e poi per mezzo del sillogismo altro non fate, che specificare più particolarmente l'*aria*, che altronde trovavasi inclusa nella proposizione generale. Tutto al più si può dire che per la limitazione della vostra intelligenza quando formaste il principio generale non aveste l'agio di esaminare tutti i corpi particolari, ma la cognizione del maggior numero di essi vi bastò per formare il vostro principio. Ora però applicate questo principio al caso particolare, che allora forse non fu osservato; ma che a rigore dovea essere osservato, e che realmente vi si trovava incluso.

351. *Si risponde.* Ma questa difficoltà non è vera in tutte le sue parti. In primo luogo io confesso che alcune volte lo spirito osserva taluni casi particolari, forma un principio generale, e poi questo lo applica ad altri casi particolari, che non avea osservati per la sua limitazione. Di ciò vi darò esempi nella logica induttiva, e quello testè arrecato della gravità può esserne uno. Ma anche allorchè fa questo, lo spirito scende dal generale al particolare, e riceve istruzione collocando il particolare sotto il generale (§ 324). Ma non sempre lo spirito si serve a tale fine de' princìpi generali che ha formato. Spesso un principio generale ed astratto serve allo spirito per procedere avanti nel regno astratto e generale, e per dedurre verità ancora astratte in quel principio generale incluse, come ne abbiamo precedentemente veduto gli esempli (§ 347 e seg.). Allora lo spirito non rifà la strada che avea fatto, ma mercè del principio generale formato si apre un'altra via, che senza un tale principio non avrebbe potuto percorrere. Ritornò Newton su' suoi passi, allorchè fondandosi su' prin-

cipi generali della gravità e delle leggi che la regolano (§ 349), pronosticò agli astronomi che la terra dovea essere di forma sferoidale ? Ritornò su' suoi passi Pascal allora che predisse a Perrier lo abbassamento del mercurio nel barometro, se si sarebbe portato sul monte Puy-de-dome ? (§ 56). Che diremo poi allorchè nelle scienze razionali stabiliscansi alcune proposizioni generali, le quali non sono fondate sopra casi particolari, anzi sono il fondamento de' medesimi ? (§ 348). Si potrà dire che lo spirito non faccia se non ritornare al punto donde partì ?

352. *I moderni hanno rigettato le maggiori arbitrarie degli scolastici*. Io non nego che gli scolastici abusarono talvolta nel servirsi del sillogismo, deducendo dai princìpi generali a' casi particolari. Essi tutti volevano provare per mezzo di princìpi specolativi, e perciò sdegnavano i fatti e le osservazioni ; e quel che più rileva, se ne formavano taluni a loro posta, senza rendersene un conto severo, e di essi servivansi nel sillogismo come proposizioni maggiori, sulle quali fabbricavano i loro arditi sistemi. « Che ha fatto la filosofia moderna ? dice Cousin. Essa ha rovesciato le maggiori della scolastica, ed in loro vece ha sostituito quelle che le hanno fornito una libera analisi, l' osservazione e l' esperienza (1). » Se il Tracy si fosse limitato a riprovare quegli abusi, avrebbe prestato maggior servizio alla filosofia ; avendo però voluto proscrivere non solo gli abusi, ma del tutto escludere il sillogismo dalla filosofia, mutilò le forze allo spirito umano, negandogli il potere di servirsi de' princìpi generali nelle applicazioni particolari ; tolsegli il più potente mezzo di potersi levare sublime, e lo restrinse nel cerchio del più grossolano empirismo.

353. *Altri vantaggi che possono ritrarsi dal sillogismo*. Qui una altra riflessione mi cade in acconcio di fare col Cousin relativamente all' uso del sillogismo. « Per mezzo di esso disposte di fronte la maggiore, la minore e la conseguenza, facilmente lo spirito scopre i vicendevoli loro rapporti : la enumerazione precisa delle tre proporzioni, col loro regolare collocamento si oppone alla introduzione di rapporti chimerici, e dissipa i presso a poco ed i fantasmi con cui la immaginazione ama riempire talvolta gl' intervalli del ragionamento. » E però del sillogismo si può usare con avvantaggio trattandosi di dover combattere con alcuno ostinato a negare una verità. Infatti anche ne' famigliari nostri ragionamenti, se alcuno tenta sfuggire alla forza delle nostre prove, siamo naturalmente portati a mettere i nostri argomenti in una più stretta forma sillogistica, onde tagliare all' avversario tutte le vie da schivarli. Sotto questo riguardo la disputa ed il sillogismo rettificano le idee, avvezzano alla penetrazione, e danno una più forte tempera agli umani intendimenti. *Circulus et calamus fecerunt me do-*

(1) *Cours de l' hist. etc.*, leçon VI.

ctum, diceva con ragione san Tommaso. Così gli scolastici non se ne fossero serviti per battagliare sovente sopra i più sterili, oziosi ed inaccessibili soggetti, chè certamente allora non avrebbero incontrato una sì generale ed ingiusta proscrizione!

354. *Esattezza delle regole dialettiche.* Avendo reso giustizia al valore intrinseco del sillogismo, difendendolo dalle ingiuste opposizioni dello empirismo, viene a sesto ventilare la seconda e terza proposizione, le quali risguardano le regole delle figure e dei modi.

In primo luogo le otto regole da noi (§ 325 e 326) sopra dichiarate sono esattissime, superiori a qualunque attacco, e noi le abbiamo fedelmente adottato. Che diremo però di tutte le altre minutissime regole dettate per le figure ed i modi de' sillogismi? lo dirò col Degerando, che tali regole erano eziandio esatte. « Si erano classificate tutte le specie delle nostre idee, dice Degerando (1); si erano stabiliti i segni semplici per rappresentare ciascuna di esse. Indi si era cercato di prevedere le diverse maniere, in cui queste idee potevano associarsi nel raziocinio, e di fissare i risultamenti che queste associazioni diverse dovevano produrre. Queste combinazioni ed i loro risultamenti avevano dato tante formule generali, nelle quali ogni specie di ragionamento si trovava espressa; e secondo le quali si poteva giudicare alla sola ispezione, se la forma del ragionamento era legittima. Queste formule, la prima delle quali cominciava per disgrazia con la parola *barbara*, sembrerebbero oggi assai barbare....... Esse sono dimorate sepolte ne' polverosi volumi della scuola co' sistemi cui eran servite di appoggio. Coloro che oggi le volgono in ridicolo non si sono dati la pena di meditarle; e certo è più facile volgerle in ridicolo che comprenderle..... Il filosofo che riflette con attenzione sulle medesime è sorpreso nel vedere sin dove gli autori avevano portato l'analisi del ragionamento. Colla più severa imparzialità nessuno può negare, e che ciascuna di queste regole era di una rigorosa esattezza, e che il loro insieme era sì completo, che una delle forme possibili del ragionamento non era loro sfuggita. »

355. *Le regole dialettiche sono più d' impaccio che di giovamento.* Ma dopo aver reso giustizia alle fatiche degli antichi, nello avere escogitato minuzie sì grandi, sono ben lontano dal volerle richiamare in vigore. Io porto opinione con lo stesso Degerando (2) e con altri illustri filosofi, che tutte quelle minutissime regole loicali sono, non che inutili, d' impaccio allo spirito umano. » Gli scolastici credettero, dice Degerando, che tutti i nostri errori procedessero da vizi formali de' nostri raziocini; e però si lambiccarono il cervello nello immaginare regole ingegnosissime, giu-

(1) *Des signes et de l' art de penser*, part. 2, sect. 2, ch. 1.
(2) Loc. cit.

stissime in sè stesse, ma inutili ed eziandio molto incomode nel loro uso. Infatti allora che un raziocinio è esposto con tutti i suoi termini, e che si presta un' attenzione sufficiente a' rapporti che li uniscono, basta una conoscenza generale della natura delle nostre operazioni intellettuali, per fare scorgere e se questo ragionamento è in forma, e se l' illazione è bene o male dedotta. Lo spirito in quel caso lungi dal ricevere alcuna luce dalle regole, ha di bisogno certamente uno sforzo maggiore per comprenderle e per applicarle, che per iscoprire senza il loro soccorso, in che il ragionamento si trova difettoso. Dato un paralogismo richiedesi molto tempo per vedere qual' è la classe alla quale appartiene ciascuna idea, la forma nella quale ciascuna proposizione è compresa, per tradurre tutti questi dati nel linguaggio della formola, e per esaminare finalmente se le leggi sono osservate nel caso particolare. Tale è l' inconveniente che vi ha nel ricorrere a sottilissime astrattezze in cose per sè stesse semplicissime! Sono più necessari gli esempi per capirsi la regola, che la regola per servire di norma all' esempio. Così imbrogliansi le più famigliari operazioni dello spirito, cercando di renderle più esatte. »

356. *Ispirano eccessiva confidenza, e mettono lo spirito nella inerzia.* « A questo primo inconveniente, prosegue lo stesso filosofo, se ne aggiungono altri ancora nell' uso delle formule scolastiche. Tanti metodi circondati di un sì grande apparecchio, dovevano ispirare naturalmente una eccessiva confidenza a quelli che ne facevano uso. Era impossibile, dopo aver consacrato tanti sforzi per appararli, che uno non ne avesse atteso una utilità proporzionata alle sofferte pene, e che non si fosse creduto in qualche maniera infallibile con un' argomentazione sostenuta da regole sì dotte. Tanti metodi che riducevano l' arte del ragionamento ad una specie di lavoro meccanico, dovevano comunicare allo spirito una specie di inerzia. Egli è pericoloso accostumare il pensiero ad una cieca e servile obbedienza. E però in matematica l' uso del calcolo può divenir nocevole, allorchè il ragionamento basta per la dimostrazione de' teoremi. La scoperta della verità acquista un nuovo prezzo, allorchè lo spirito può rendersi conto della maniera onde l' ha ottenuta; e la guisa migliore di dare più certezza alle nostre conoscenze, è di sviluppare con l' esercizio le forze dello intendimento. »

357. *Unica regola data da' moderni, prestare attenzione alle idee confrontate.* « Se dunque si cade ancora alla giornata in un gran numero di errori ragionando, se si associano insieme proposizioni male legate; noi non ne cercheremo la cagione nella dimenticanza delle regole astratte dell' antica logica, ma solamente nell' attenzione troppo superficiale e troppo leggiera che si dà al ragionamento, e nella facilità con la quale si omettono le proposizioni intermedie che servono a formarne l' incatenamento. »

Queste osservazioni del citato scrittore mi sembrano esatte. La scoperta della verità consiste nello scorgere un rapporto tra due idee per l' intermedio di un' altra. Ora le regole scolastiche non ci possono giammai dispensare dall' aver presenti le idee che devono paragonarsi. Unico è il loro vantaggio, e questo tutto indiretto, e non consiste se non in ciò, che le precauzioni necessarie per seguire la forma obbligano la mente ad osservare più o meno bene l' idea di cui si tratta. Questa difatti è la sola utilità delle regole dialettiche, e questo si otterrà più sicuramente raccomandandosi l' attenzione, che è la sola importante.

358. *Sentenza di Genovesi intorno alle regole dialettiche.* Fia pregio dell' opera confermare questo nostro giudizio sulle regole dialettiche con l' autorità di uno de' più illustri filosofi della nostra Italia, cioè di Antonio Genovesi. « Coloro che trattano l' arte sillogistiga, e' dice (1), infinite altre discussioni sogliono fare dei modi e figure, de' sillogismi semplici ed ipotetici, e della riduzione dei sillogismi medesimi. Lo stesso autore dell' arte di pensare tenne dietro diligentemente a tutti questi articoli. Ma queste cose sono inutili : imperocchè nè sono di alcuno aiuto al disputante, nè mai nelle stesse dispute scolastiche si adoperano, nè vengono in uso. Io al certo, che passai la mia puerizia in tali studi, e giovane più fiate disputai, e non di rado ascoltai disputare i corifei della scolastica, nè mi sono servito mai delle leggi de' modi e delle figure, nè mi avvidi giammai che gli altri ne avessero fatto uso. Che se alcuno vi è che ancora le ami, io gliel permetto : solo lo avverto a non depravarsi la mente con cavilli : imperocchè con lo sperimento di più anni ho apparato, non poca forza trovarsi in tali studi per affievolire il gusto del retto sapere. »

SEZIONE SECONDA

LOGICA SPECIALE

359. *Importanza delle regole risguardanti la materia de' nostri raziocini.* Abbiamo distinto nel raziocinio la materia e la forma, e dopo avere stabilito le regole logiche perchè il raziocinio sia formalmente vero, siam giunti a fissare il giusto valore della dialettica. Con le regole fin qui esposte i nostri ragionamenti saranno formalmente veri; ma per essere esatti è necessario che siano ancora materialmente veri (§ 322), e tali non possono essere se i giudizi da' quali risultano non siano anche essi veri, cioè conformi alla realità. La logica adunque per guidare lo spirito nella ricerca della verità, deve ancora stabilire su quali fondamenti devono i nostri giudizi essere appoggiati per corrispondere alla rea-

(1) *Artis logico-criticae*, l. 5, cap. 9.

lità. Avvi unico segno o *criterio* per conoscere se ad un soggetto debba darsi un dato attributo, oppure bisogna distinguerne diversi secondo la diversità dei soggetti dei quali si giudica? Sono queste nuove ricerche importantissime, che ci si parano dinanzi.

Gli antichi logici essendosi molto occupati della logica formale, ed avendo dettato per la forma tante e sì minute regole, poco curaronsi delle leggi materiali del raziocinio, credendo che tutti gli errori de' nostri ragionamenti provenivano da vizi formali. I logici posteriori si fecero a trattarne sotto il titolo di *criterio della verità*; e con avvedutezza ciò fecero. Imperocchè io ho già osservato essere assai raro che i nostri raziocini pecchino nella forma (§ 355 e seg.), e vi ho fatto vedere invece che il maggior numero de' nostri errori deriva dalla materia stessa dei nostri raziocini. Conciossiachè spesso avviene che quanto si stabilisce come principio certo, non lo è realmente, o perchè non è ben fondato sulla esperienza, o perchè nel formarlo ci siamo lasciati trasportare dallo spirito di partito, o per qualunque altra cagione (§ 352). Somma premura adunque dobbiamo darci nello stabilire le regole materiali della logica, ossia i criteri della verità.

CAPITOLO PRIMO.

DEL CRITERIO DEL VERO. — DISTINZIONE DELLE VERITA' NECESSARIE E CONTINGENTI

360. *Sentenza di Cartesio circa il criterio della verità.* Per *indizio* o *criterio* di verità s' intende ciò che contiene in sè la ragione perchè si comprenda una cosa esser vera, ossia perchè il predicato debba attribuirsi o negarsi al soggetto. Cartesio stabilì, doversi tener come vero *tutto ciò, che è contenuto nell' idea chiara e distinta, che lo spirito ha di una cosa.* Questa dottrina di Cartesio, se si consideri come un precetto da lui dato all' epoca sua, in cui dominava la filosofia peripatetica, è giustissima. Imperocchè avvezze com' erano allora le menti a ragionare sopra idee e nozioni vaghe, espresse con termini oscuri ed equivoci, non potea darsi precetto più utile di quello, che le richiamava a ben ponderare le idee, e rendersene un severo conto. Ma una tal dottrina può stabilirsi come segno caratteristico della verità? Certamente che no; ed eccone le ragioni evidentissime.

361. *Si combatte.* Se fosse conceduto a ciascuno poter affermare di una cosa ciò che è compreso nell' idea che ne ha, allora ognuno potrebbe facilmente spacciare per vero ogni suo sistema; perchè facilmente troverebbe nell' idea che ne ha tutte le qualità che vuole attribuirle. Ed in vero questo principio di Cartesio suppone che ogni idea della mente umana corrisponda ad una realità.

Se così andasse la cosa, il principio cartesiano sarebbe vero. Ma siccome pur troppo sappiamo che nella mente umana tante idee hanno ricetto, che dalla realità sono difformi; perciò un tal principio non è esatto, e può condurci in errore, come vi condusse lo stesso Cartesio e molti suoi seguaci.

Mallebranche, per togliere queste difficoltà dalla dottrina del suo maestro, soggiunse, doversi tenere per certe quelle cose solamente che si conoscono contenute nell' idea del soggetto, ma con tanta chiarezza e distinzione che l' assenso non si possa negare senza un' interna repugnanza dell' animo. Ma questa giunta di Mallebranche non toglie il difetto intrinseco del principio di Cartesio; giacchè sempre ci troviamo nella via di prendere il regno delle nostre idee per quello delle realità.

362. *Opinioni di Leibnizio sulle basi della certezza.* Leibnizio dopo aver rigettato il criterio di Cartesio, variamente si espresse circa la base che egli voleva dare alla certezza. Da una parte distingue verità di fatto e di ragione. Indi opina non potersi accertare quelle di fatto, se non cercando prima se esse non racchiudano in sè stesse qualche repugnanza, e dopo averle ridotte in mere idee qualunque sieno, trovandovi quell' ordine simultaneo e successivo che sogliono avere le sensazioni; ordine per cui differisce lo stato che noi diciamo reale, dal sogno, dalle visioni e dalla follia. Circa le verità di ragione pensò poter noi certificarcene mediante il buon uso delle regole della logica. Poi insegnò che tutti i nostri ragionamenti posano su due princìpi essenziali, quello d'identità o di contraddizione, e quello della ragione sufficiente. Questi princìpi si applicano ugualmente alle verità necessarie ed alle verità contingenti. Le verità necessarie sono ottenute con l' aiuto del principio di contraddizione mediante la scomposizione delle verità complesse ne' loro elementi semplici; le verità contingenti sono ottenute per mezzo del principio della ragione sufficiente che ci conduce ad una ragione ultima ed assoluta al di là del circolo dei fatti contingenti (1).

I di lui scolari, amanti com' erano del razionalismo, adottarono i due princìpi proposti da Leibnizio, e nella loro ontologia li premisero come princìpi delle umane cognizioni. Noi per l' innanzi daremo il nostro parere intorno all' uso di questi due princìpi della filosofia wolfiana. Notiamo intanto che vi furono di quelli che, messo da parte il principio della ragione sufficiente, assegnarono il principio della contraddizione o della identità come criterio universale del vero. Inutile tentativo! Imperocchè, quantunque unico sia il vero, come unica è la certezza; pure siccome le facoltà dello spirito per diverse vie vi arrivano, e su differenti motivi si appog-

(1) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis;* negli *act. erudit.* 1684. — *Nouveaux ess. sur l' entendement humain.*

giano per conoscerlo, perciò è impossibile assegnare unica tessera per ogni specie di verità. « I filosofi, dice Degerando, domandano senza dubbio una cosa piacevole, e che sarebbe molto comoda nell'uso quando vogliono trovare un *criterium* talmente pronto e semplice, che possa a colpo d'occhio far distinguere la verità dall'errore, o servire di suggello sensibile ed universale alle conoscenze, e dispensare così da ogni esame. Ma domandano una cosa affatto impossibile, e la inutilità dei tentativi che si son fatti in tutti i tempi basterebbe per dimostrarne la impossibilità. Il destino della nostra ragione, ei prosegue, sarebbe troppo brillante e troppo felice, se avesse la verità caratteri sì vistosi che potessero essere riconosciuti a colpo d'occhio; ma nulla vi ha che possa liberarla dal dovere di una riflessione paziente e metodica (1). »

363. *Tre specie di evidenza distinte da Condillac.* Avea compreso questa dottrina l'abate di Condillac (2); laonde assegnò vari criteri per le diverse specie di verità. Egli dopo aver sostituito il termine di *evidenza* a quello di *certezza*, distingue tre specie di evidenza, cioè *l'evidenza di sentimento*, *di ragione* e *di fatto*. Per fondamento dell'*evidenza di sentimento* stabilisce la chiara e distinta percezione di ciò che internamente sentiamo; per *l'evidenza di ragione* il principio d'identità, chiamando evidente una verità allorchè si mostra che una cosa è eguale e simile a sè stessa; e per *l'evidenza di fatto* il testimonio uniforme e costante de' sensi. Soggiunge poi che ove ci manca la testimonianza dei nostri sensi per talune verità di fatto, si può supplire con la relazione dei nostri simili: come per assicurarti se esista Roma, che non hai veduto, ti affidi alla narrazione di chi ha avuto l'agio di vederla. Di più mancandoti l'evidenza di sentimento per conoscere i sentimenti di cui gli altri sono animati, tu puoi rendertene sicuro e stando alla loro asserzione, o giudicandolo per analogia.

Bisogna confessare che nessuno meglio di Condillac ha assegnato le vie, per cui lo spirito può giungere alla certezza nei vari rami delle cognizioni; ed io poco me ne discosto. Laonde dico così: di alcune verità l'uomo può immediatamente assicurarsene da sè stesso, e per alcune altre bisogna appoggiarsi all'altrui autorità procacciandosi una certezza morale. Cominciamo ad occuparci delle prime che possono essere necessarie o contingenti, e lo spirito diversamente procede nella investigazione delle une e delle altre.

364. *Caratteri distintivi delle verità pure.* I giudizi dell'animo nostro altri sono puri ed altri empirici (§ 27); perciò le verità eziandio in pure ed empiriche si distinguono: le prime si dicono *a priori*, le seconde *a posteriori*; quelle *necessarie*, e queste *con-*

(1) *Hist. comparée des syst. de phil.*, t. 3, ch. 11.
(2) *Art de raisonner.*

tingenti. Da quello che nell' ideologia abbiam detto rilevasi la evidente differenza che passa tra l' uno e l' altro ordine di verità. *Il tutto è maggiore della sua parte : Giove ha quattro satelliti ;* nella prima verita lo spirito conosce non solo la convenienza tra il soggetto ed il predicato, ma ancora la necessità di questo rapporto, e l' intrinseca impossibilità del contrario: nella seconda si scorge il rapporto, senza scorgersene affatto la intrinseca necessità, e l' assoluta repugnanza del contrario.

365. *Sono necessarie ed universali.* Nel primo genere di verità siccome il predicato necessariamente compete al soggetto, se si leva il predicato, si distrugge il soggetto; se tu neghi che *il tutto sia maggiore della sua parte*, distruggerai l' idea di *tutto.* Al contrario nelle verità contingenti negando il predicato, non distruggesi completamente il soggetto: così dicendosi che Giove non abbia quattro satelliti, non si distrugge l' idea di Giove, o almeno non si scorge la necessità di distruggersi Giove, qualora si neghi di aver quattro satelliti. Le verità necessarie sono ancora universali, cioè di tutti i luoghi e di tutti i tempi; perchè se non fossero tali in ogni tempo ed in ogni luogo l' opposto si potrebbe concepire possibile, e perciò quelle non sarebbero verità necessarie. Dunque sarà sempre e da per tutto vero che *il tutto è maggiore della sua parte*, che *i raggi del circolo sono tutti eguali*, e così via discorrendo.

366. *Sono indipendenti dalla esperienza.* Le verità necessarie derivano dal confronto delle nostre idee, e perciò sono indipendenti da' fatti particolari. Ancorchè non esistessero due uomini e tre uomini, due alberi e tre alberi, due dita e tre dita, sarebbe sempre vero che *2 e 3 fanno 5.* Ancorchè non esistesse nè cubo di ferro, nè di porfido, nè di legno, nè di qualunque altra materia, sarebbe sempre certo che il *volume del cubo sarebbe la terza potenza del suo lato.* E quando ancora si supponessero annullati tutti i corpi sferici, sarebbe sempre vero che *le loro superficie sono come i quadrati dei raggi, ed i loro volumi come i cubi de' raggi medesimi.*

Avviene perciò che per lo acquisto nelle verità pure basta meditare sulle proprie idee. « Se un uomo, dice Brougham (1), fosse rinchiuso in una camera con penna, inchiostro e carta, potrebbe scoprire, meditando, qualunque verità dell' aritmetica, dell' algebra e della geometria; è almeno possibile, non sarebbe assolutamente impossibile, che egli scoprisse tutto quello che si sa di queste scienze. E se avesse memoria così buona come noi gli supponiamo il giudizio e la concezione, egli potrebbe scoprire tutto senza penna, inchiostro e carta, ed in una stanza oscura. »

367. *Caratteri opposti delle verità empiriche.* Tutti questi caratteri sono in opposizione con quelli delle verità contingenti. Per

(1) *Oggetti e vantaggi della scienza*, discorso di Enrico Brougham, § 1.

acquistarle devi ricorrere alla esperienza; e senza l'ammaestramento di essa tu non potresti affatto conoscerle. Sappiamo che il *corpo abbandonato a sè stesso scende verso il centro della terra*, *per una retta perpendicolare all' orizzonte del luogo*: ma senza le lezioni della esperienza tu non avresti potuto prevedere se mai si avrebbe dovuto restare immobile in aria, andare di basso in alto o di alto in basso, da destra a sinistra o da sinistra a destra. *Il fuoco illumina ed incenerisce ; l' acqua è un fluido trasparente*, *ed in talune circostanze può affogare un individuo.* Son queste verità contingenti. Ma senza le lezioni della esperienza il ragionatore il più esatto e profondo non avria potuto derivare *a priori* queste verità. Anzi, dice Hume, le facoltà dell' anima di Adamo novellamente create, supposte anche più perfette di quelle che furono, non lo ponevano perciò in istato di conchiudere dalla fluidità e dalla trasparenza dell' acqua, che questo elemento potrebbe soffocarlo, nè dalla luce e dal calore del fuoco che sarebbe capace di incenerirlo (1). »

Manca inoltre alle verità contingenti il carattere di universalità assoluta che hanno le necessarie. Riflettete infatti sopra le seguenti due proposizioni contingenti: *l' acqua è un liquido*; *il giorno più lungo per noi è di sedici ore:* manca a queste verità il carattere di assoluta universalità che è proprio delle verità pure. Infatti, pe' popoli che hanno una latitudine maggiore della nostra, il giorno più lungo sorpassa le ore sedici, e l' acqua nei paesi settentrionali diviene solida, ed in questo stato per lungo tempo perdura. Quindi anderebbe errato chi crederebbe che le verità contingenti debbano esser sempre e da per tutto le stesse; come s' ingannò il re di Siam, il quale credette che voleva fargli una beffa quell' ambasciatore olandese, allorchè gli narrava che nel suo paese, l' acqua nella stagione più fredda dell' anno diveniva alle volte così solida, che vi si poteva camminare di sopra; e che quest' acqua così indurita sosterrebbe ancor gli elefanti se ve ne fossero (2). L' ecclittica interseca l' equatore nella costellazione dell' ariete: t' inganneresti però se ti faresti a credere che la cosa sia stata sempre così. Poichè una volta lo intersecava nella costellazione del toro; successivamente è andato retrogradando questo punto per la legge della precessione degli equinozi, ed oggi si è discostato più di un segno dalla costellazione di ariete in retrogradando; ed è per uniformarsi al linguaggio dell' antichità che tuttora si dice, avverarsi l' equinozio nella costellazione di ariete (3).

(1) *Essais philos.*, ess. 4 e 7.
(2) V. Locke, *Ess. sur. l' ent. hum.*, t. 4, ch. 15, § 5.
(3) Consultate Kant, *Critica della ragion pura*, introduzione — Villiers, *Phil. de Kant*, pag. 207, et suiv. à Metz. — Brougham, *Discorso citato.* — Galluppi, *Logica pura*, cap. 2, e *lezioni di logica e metafisica*, v. 1, lez. 4.

368. *Opposizioni del Tracy contro la distinzione tra le verità necessarie e contingenti.* Il signor Tracy ha combattuto la distinzione delle verità necessarie e contingenti, ed ecco in qual modo si esprime (1): Tutto è necessario in natura, niente vi ha di contingente nè vi può essere, perchè ogni cosa dipende da una causa, questa da un'altra, e così successivamente fino che si giunga alla causa prima. Noi chiamiamo *contingenti* gli effetti di cui vediamo la causa, senza vedere l'incatenamento delle cause di questa causa; come noi nomiamo *fortuiti* gli effetti di cui non vediamo ancora la causa immediata. Or se l'ordine delle cose è tutto necessario, l'ordine delle nostre cognizioni è tutto contingente, perchè non vi ha nulla di cui noi conosciamo l'incatenamento delle cause senza interruzione, sino alla causa prima di tutto. Intanto queste cognizioni tutte contingenti possono variare, perchè appoggiate a diversi motivi. Verbigrazia ho l'idea di un metallo che non ho mai veduto. So che si trova in tal paese, che si riduce con tali procedimenti, che con tali altri si ossida, che ha un peso specifico, che è sonoro, senza odore, fusibile, duttile: non so nulla di più. Voglio sapere se è bianco e se possa ridurlo in lamine sottilissime. La prima cosa non posso saperla che o vedendolo o essendomi attestato da persona che l'abbia veduto: quanto alla seconda, siccome l'idea di duttilità involve quella di riducibilità in laminette, io posso dedurlo dalla idea di duttilità che so appartenergli: come del pari se avessi saputo che detto metallo è giallo, avrei potuto asserire con sicurezza che non può essere bianco, mentre l'idea di giallo esclude quella di bianchezza. Laonde non si tratta giammai di altro che di sentire e dedurre. La contingenza comincia ora più presto ed ora più tardi secondo i soggetti; ma comincia sempre al momento in cui manca la possibilità di dedurre.

369. *Si esamina questa dottrina di Tracy.* Ma tutto questo discorso del Tracy in nessun conto può distruggere la distinzione delle verità necessarie e contingenti. In primo luogo non si parla qui delle cose necessarie o contingenti, ma di cognizioni. Dunque il Tracy passa dal regno delle cognizioni a quello delle cose. Per lui tutto è necessario; ma come questo si concilia con quello che egli confessa, cioè che le cose di quaggiù dipendono da cause, che successivamente si succedono finchè si arriva alla causa prima? Nessuno ignora che una cosa che dipende da un'altra causa non è ente necessario, ma contingente. Tracy prende la parola necessario in opposizione al libero, non ammettendo alcuna libertà negli esseri intelligenti. Ma noi abbiamo sopra confutato questo pernicioso errore (§ 40 e seg.). La ragione poi su cui fonda la contingenza di tutto il nostro sapere, si raggira sullo stesso equivoco tra le cose e le cognizioni. E poi quando ancora noi sapessimo tutto

(1) *Logique*, ch. 8.

l'incatenamento delle cause seconde con la prima, ne verrebbe forse che tutti gli esseri del mondo sono necessari ? no certamente. Sarebbe mestieri pria provare che fatalmente è determinata la causa prima ad agire, e fatalmente ancora tutte le cause seconde.

370. *Evidenti contraddizioni del signor Tracy.* Andiamo adesso all'esempio del metallo. Cosa egli intende con ciò provare ? Dalla sua dottrina si ricava che per conoscere una verità contingente, devo ricorrere all'esperienza sensibile o alla testimonianza altrui : e questo è conforme alla natura di tali verità. Si ricava ancora che qualche volta posso dedurla da un'altra verità pria conosciuta ; dunque posso dal più generale discendere al particolare ; e così viene egli a confutare la sua dottrina contro il sillogismo (§ 346). Ma quel che è più, egli conchiude contro la sua tesi stessa, con cui pretendeva abolire la distinzione de' due ordini di verità. Imperocchè egli conviene che la necessità ha luogo nelle deduzioni, e che la contingenza comincia al momento in cui manca la possibilità di dedurre ; dunque egli ammette verità necessarie e contingenti. Ma più evidentemente egli viene a conchiudere contro la sua tesi allorchè dice : « Quantunque noi abbiam fatto vedere precedentemente, che non vi ha nulla di contingente in questo mondo, o piuttosto che noi chiamiamo contingente ciò di cui non veggiamo la necessità, sebbene pur siavi ; nulla di meno si può dire che noi facciamo delle proposizioni generali di due specie. Le une sono necessarie in questo senso che veggiamo non solo che son vere, ma ancora che non possono essere false. Tale si è questa : *ogni corpo pesante ha bisogno di esser sostenuto per non cadere.* Le altre non sono che contingenti, vale a dire, che noi veggiamo soltanto che son vere, ma che potrebbero esser false ; o almeno che se non possono esser false, noi non ne sappiamo il perchè. Tale si è quest'altra proposizione : *tutti i corpi sono pesanti.* Nel primo caso so che è vero e che non può esser falso, unicamente perchè io veggo, che l'idea di corpo pesante è tale, che sarebbe distrutta, se non contenesse l'attributo di aver bisogno di essere sostenuto per non cadere. Nel secondo caso io non posso dire *che ogni corpo è pesante*, se non in quanto abbia osservato, che nella idea di tutti i corpi a me cogniti, entra come elemento l'idea di esser pesanti, ed io unisco tutti questi differenti esseri in questa espressione collettiva *ogni corpo*..... Osserviamo qui di passaggio che nissuna proposizione generale è di una verità necessaria, se non in tanto che essa è una proposizione secondaria. » In somma egli conchiude che vi sono verità contingenti che sono i fatti, e che vi sono verità necessarie e son quelle relative e che derivano dal confronto delle idee in modo che negato l'attributo si distruggerebbe il soggetto ; ciò che coincide perfettamente con la nostra dottrina.

CAPITOLO SECONDO

DEL FONDAMENTO DELLE VERITA' NECESSARIE

371. *Del principio d'identità e di contraddizione.* La natura delle due specie di verità nel precedente capitolo esposte ci guiderà a stabilire il fondamento logico delle stesse. Nella scienza si conoscono i seguenti principi: 1.° Il principio di identità, *quod est, est;* ciò che è, è. 2.° Quello di contraddizione, *impossibile est idem simul esse, et non esse*; è impossibile che una cosa sia, e non sia nel tempo stesso. 3.° Quello di ragione sufficiente, *nihil fit sine ratione sufficiente*; niente accade senza una ragione sufficiente. I leibniziani assegnarono il principio della contraddizione come fondamento delle verità necessarie, quello della ragione sufficiente per le verità contingenti (§ 262). Noi nel capitolo seguente daremo il nostro avviso sul principio della ragione sufficiente; qui parliamo di quello della contraddizione.

Abbiam detto che la mente è di tal natura che tende irresistibilmente al vero, che il vero è ciò che è (§ 266); e che allora arriva alla verità allorchè dice di essere ciò che è, ed in quel modo che è. La costituzione della mente è tale che conoscendo che una cosa è, deve dire che è. Questo principio d'identità è dunque la legge fondamentale di nostra natura intellettuale.

372. *Il principio di contraddizione è primo ed indemostrabile.* I principi della identità e della contraddizione si risolvono l'uno nell'altro, ed esprimono la medesima cosa in modo diverso. In fatti lo spirito intanto dice che una cosa non può nel medesimo tempo essere e non essere, in quanto ciò che è, è; ed all'inverso intanto dice che ciò che è, è; in quanto ciò che è non può nel tempo stesso non essere. E però il principio d'identità si è quello di contraddizione positivamente preso, e quello di contraddizione si è il principio d'identità negativamente preso. Or il principio di contraddizione è un principio indemostrabile per verun altro, ed è la base di tutte le verità necessarie. Che esso sia un principio indemostrabile è chiaro, perchè se potesse per altro principio demostrarsi, questo nuovo principio dovrebbe essere o vero o falso; falso non può essere, perchè da un principio falso non può dedursi un conseguente vero (§ 321), come è il principio di contraddizione; se poi è vero, non supponendo il principio della contraddizione, quel principio potrebbe contemporaneamente esser falso. Dunque non può esservi altro principio anteriore nell'ordine della ragione al principio di contraddizione, e da cui possa essere questo demostrato.

373. *Il principio d'identità o di contraddizione è base delle*

verità pure. Proviamo ora che questo principio nell'una o l'altra forma considerato è la base delle verità pure. Nelle verità di quest' ordine lo spirito prescinde della realità e si raggira nel cerchio delle sue idee (§ 366). Or restringendosi lo spirito nel cerchio delle proprie idee e mettendosi a confrontare con l'idea A, l'altra idea B, può verificarsi o che B sia eguale ad A, o ne faccia parte o ne sia diversa, e tutto questo o lo vede intuitivamente o per via di demostrazione. Or in ciascuno di questi casi i giudizi si appoggiano al principio d'identità, se l'attributo è eguale o contenuto nel soggetto, a quello della contraddizione se non vi è contenuto o vi repugna: nel primo caso, se si negasse l'attributo si distruggerebbe il soggetto; e nel secondo, se si affermasse sarebbe del pari distrutto. Ecco il fondamento della necessità delle verità pure. Esaminate gli assiomi: *il tutto è eguale alle sue parti riunite*; *il tutto è maggiore della sua parte*; *se le parti sono eguali i tutti sono eguali*, e così via discorrendo; e tutte le ridurrete al principio di contraddizione. Verbigrazia, se il tutto non fosse eguale alle sue parti riunite, se non fosse maggiore di ciascuna parte separatamente presa, sarebbe tutto e non sarebbe tutto, e così discorrete delle altre.

Lo stesso dite delle verità necessarie dcmostrative. In esse o si prova che ammessa l'idea del soggetto deve ammettersi necessariamente l'attributo; o pure che se si nega l'attributo si va a distruggere il soggetto. Nel primo si ha una demostrazione diretta e nel secondo indiretta (§ 342). Applichiamo ciò a due esempi facilissimi di geometria. Sappiamo che la *linea retta è più corta della spezzata che termina a' medesimi due punti*. Intanto esiste un circolo in cui vi ha un diametro ed una corda che ha un'estremità in comune con la estremità del diametro; conduco allora un raggio all'altra estremità della corda, e dico: la corda è una linea retta, i due raggi che terminano alle due estremità della corda sono una spezzata, che forma la lunghezza del diametro; dunque la *corda è minore de' due raggi ossia del diametro*. Ed ecco come col principio d'identità ho stabilito la proposizione pura, che nel circolo la corda è minore del diametro. Del pari per demostrare che il *diametro divide la circonferenza ed il circolo in due parti eguali*, dico: rovesciando la parte inferiore della figura sulla superiore devono coincidere; perchè se qualche elemento della curva andasse al di sopra o al di sotto, vi sarebbero raggi più lunghi e più corti, ed il circolo sarebbe e non sarebbe circolo. E così ho dato una demostrazione indiretta fondata sul principio della contraddizione.

374. *Conseguenti*. Dalle dottrine finora spiegate dobbiamo inferire diversi corollari: 1.° la identità nelle proposizioni necessarie non è mestieri che sia totale, bastando la parziale, cioè che l'idea del soggetto contenga come suo elemento l'attributo; 2.° che

tale identità non si presenta per ordinario intuitivamente, ma bisogna una dimostrazione, cioè bisogna intercalare un maggiore o minor numero di proposizioni intermedie per dimostrarsi: quante proposizioni non richiedonsi per dimostrare che l' idea del triangolo include quella di aver la somma de' suoi tre angoli eguale a due angoli retti? 3.° che errò solennemente Giovanni Locke e con lui altri filosofi i quali sostennero che le proposizioni identiche erano frivole e non istruttive; 4.° che nelle dimostrazioni delle scienze pure devono sempre osservarsi le regole logiche del sillogismo; stantechè il sillogismo che afferma del particolare ciò che si è affermato nel generale non è che un processo d' identità parziale; 5.° tutti i princìpi puri, necessari, *a priori* sono identici, ossia analitici secondo il linguaggio di Kant; e perciò non si danno princìpi *a priori* sintetici. Quest' ultima proposizione però bisogna essere sviluppata.

375. *Giudizi sintetici* a priori *ammessi da Kant.* Emmanuele Kant nell' introduzione alla critica della ragion pura sostiene, che vi siano per lo spirito giudizi sintetici *a priori*, e ne reca molti esempi. Da prima reca innanzi il giudizio matematico $7 + 5 = 12$, che a suo avviso è sintetico e nel medesimo tempo *a priori*. Infatti, e' dice, nell' idea del soggetto $7 + 5$ lo spirito non iscorge contenuta quella dell' attributo 12, e per profferire questo giudizio è d' uopo che osservi essere $7 + 1 = 8$, $8 + 1 = 9$, $9 + 1 = 10$, $10 + 1 = 11$, $11 + 1 = 12$. Laonde lo spirito deve uscire fuori dell' idea del soggetto per attribuirvi il predicato; enuncia un predicato che nel soggetto non era contenuto, e però un tale giudizio è addizionale o sintetico; è ancora indipendente dalla esperienza de' casi particolari, cioè a dire, *a priori*; dunque il giudizio $7 + 5 = 12$ è un giudizio *sintetico a priori*. Per la geometria mette avanti il principio: la *linea retta è il più corto cammino tra due punti*; che è necessario e non identico, perchè il soggetto è nella categoria di qualità, e non può contenere l' attributo che è in quella di quantità. Enumera ancora tra' princìpi fisici *a priori*: *in ogni comunicazione di moto l' azione e la reazione sono eguali tra loro*; e tra i princìpi metafisici: *il mondo deve avere un principio.*

376. *Si confutano i princìpi sintetici* a priori. Ma questa dottrina di Kant è assurda. Il principio di geometria è una definizione; e si sa da tutti che la definizione è identica col suo definito (§ 287). Nè è vero che nella qualità non possa scorgersi l' elemento della quantità, perchè la qualità di un essere può rappresentare tale o tal' altra combinazione di elementi che influirà sulla quantità di sua forza o altro; e vaglia per esempio, l' acqua che essendo di tale o tal' altra qualità avrà una gravità specifica *maggiore* o *minore*. Il principio di fisica esprime una verità contingente, come sono tutte quelle che esprimono le leggi della natu-

ra ; e quello di metafisica la conseguenza di un raziocinio misto, come vedremo nella cosmologia.

Il principio $7 + 5 = 12$ è del pari un principio identico. Basta per renderlo analitico, dice Degerando, trasportare i termini da un membro all' altro senza niente cangiare non solo a' due termini che lo compongono, ma neppure al rapporto che li unisce: $12 = 7 + 5$ è ancora il medesimo principio, e diviene analitico secondo Kant, perchè scompone l' idea 12 negli elementi 7 e 5. Il dato principio non aggiunge niente alla idea di 7 nè a quella di 5: nè all' una nè all' altra unisce il valore eguale a 12, ma alla loro sola unione. Ora niente vi ha di più facile che vedere la loro perfetta identità, perchè non si tratta che di un numero espresso in due forme diverse; nella prima da un segno e nella seconda da due. In somma è un tutto eguale alle sue due parti. Che se ancora Kant non iscorgesse in $7 + 5$ contenuta l' eguaglianza con 12, si potrebbe fargliela toccare con mani così: invece di $7 + 5$ si può dire $7 + 4 + 1$, perchè $4 + 1$ è la definizione di 5 (§ 135), e noi sappiamo che la definizione può sostituirsi al definito (§ 287). E siccome $7 + 1 = 8$; dunque avremo $8 + 4$. Similmente $4 = 3 + 1$; dunque si avrà $8 + 3 + 1$, che vale $9 + 3$. Del pari $3 = 2 + 1$; dunque si avrà $9 + 2 + 1$, che vale $10 + 2$. Finalmente $2 = 1 + 1$; perciò si avrà $10 + 1 + 1$, che vale $11 + 1$, o sia 12. In questo modo si scorge evidentemente l' identità del soggetto col suo predicato. L' essere per lo più necessario un lavoro mentale per iscorgere l' identità in tali giudizi, o sia per passare dalla identità loro *materiale* alla *formale* (cioè veduta dalla mente), niente urta con la nostra proposizione avendo noi ciò sopra (§ 374, n.° 2) notato; lo che sempre accade alle demostrazioni delle scienze pure. Ciò sia detto di risposta alle riflessioni da Cousin (1) messe avanti per difendere la dottrina di Kant.

377. *Come possano le massime pratiche ridursi sotto il principio di identità.* Potrebbe qui sembrare che i princìpi della ragion pratica facessero eccezione alla teoria generale; stantechè essi sono necessari (§ 209), ed intanto non sono fondati sulla identità; e che perciò sieno sintetici anzichè analitici. Al cospetto di una data azione lo spirito aggiunge l' attributo: *questo è bene*, *questo è male*; e tale operazione è tutta soggettiva e necessaria. Così pensa Galluppi e così ancora io nelle precedenti edizioni. Ma parmi si potesse andare avanti riflettendo più a fondo nel soggetto. Le proposizioni pratiche hanno due aspetti, sono verità i loro enunciati, ed impongono un precetto, il qual precetto può essere dall' uomo

(1) *Cours de l' hist. de la phil. moderne*, Paris 1846, IX leçon.

trasgredito perchè è agente libero e morale. Ora considerando le massime pratiche sotto il primo aspetto, ecco in qual modo possono ridursi al principio d'identità o di contraddizione. I princìpi morali scaturiscono dalla natura delle cose e da' rapporti naturali loro; e perciò il fondamento del bene morale è l'ordine (§ 216). Ciò posto, data l'azione di un agente morale, dalla natura dell'agente e da quella del termine esterno cui si dirige, nasce la caratteristica di esser buona o mala secondo che è conforme o difforme da ciò che inculca la ragione, avendo riguardo alla natura dell'agente e del termine su cui cade. Così dati i termini, padre e figlio, uomo e proprietario di una cosa, ne nascono le massime. *Il padre deve alimentare ed educare il figlio*; *l'uomo non può involare i beni altrui.* La nostra mente trova una necessità nello ammettere queste massime; perchè negate per poco, cadrebbe nella più grave contraddizione. Se voi assolvete un padre dal dovere di alimentare ed educare il figlio, issofatto distruggete l'idea di padre; se voi asserite che un proprietario può avere rubati impunemente i suoi beni da un individuo, quello sarà e non sarà più proprietario. Parmi adunque che i giudizi pratici entrino nella medesima categoria, allorchè si fondano sui rapporti naturali delle cose o sull'ordine. Ed a questo proposito io ritrovo una parte di verità nella teoria di Vollaston, il quale sosteneva che un'azione è moralmente buona o conforme al dovere allorchè astenendosi di farla o facendo il contrario, si nega una verità; e che è moralmente obbligatorio di astenersi da una azione, allorchè facendola si verrebbe del pari a contraddire la verità.

CAPITOLO TERZO

DEL FONDAMENTO DELLE VERITA' CONTINGENTI

378. *Utilità della esperienza.* Che le verità contingenti per via della esperienza si acquistino, è cosa per sè chiara; e del pari nessuno ignora che agli ammaestramenti della stessa sono nella massima parte dovuti i rapidi progressi delle scienze. Infatti finchè esse camminarono per la via delle ipotesi e de' sistemi, non si ridussero che ad un caos di sogni e di chimere. La loro storia in tali epoche non è che la storia de' traviamenti dello spirito umano. Mentre ancora regnava generalmente la scolastica, nell'Italia si conobbe la necessità di seguire da presso i dettami della natura consultando l'esperienza. A questa riforma diedero opera successivamente Nizolio, Aconzio, Bruno, Telesio, Campanella, Leonardo da Vinci e Galileo. Questa riforma fu posteriormente proclamata ancora e con molto successo in Inghilterra da Bacone. Questo filosofo diede i precetti i più saggi per lo studio e la interpetrazione della natura. Ma già Galileo al precetto di *posporre*

tutti gli umani discorsi alla esperienza, avea felicemente unito la pratica, e l' Europa tutta faceva plauso alle sue scoverte (1).

Generale divenne allora la riforma del metodo, e gli spiriti come si furon messi in questa retta strada, vennero facendo per mezzo di macchine e di strumenti le più minute e delicate ricerche intorno a' fenomeni dell' universo. Da quel momento sommi furono i vantaggi che se ne ritrassero. Imperocchè i fatti crebbero oltre misura, ampliossi il campo delle ricerche; dalla fisica che era unica scienza, molti rami se ne separarono, che da sè soli divennero altrettante estese scienze, e così lo studio della natura potè inoltrarsi verso la perfezione. Senza timore di errare può dirsi, che le scienze moderne non sono che il frutto dell' esperienza, e perciò tutti i vantaggi che tali scienze hanno recato all' uman genere con giusto titolo sono dovuti alla medesima. È del più grave momento adunque somministrare le regole, giusta le quali deve procedere lo spirito nella ricerca delle verità sperimentali. L' esperienza, come abbiamo sin da principio (disc. prel.) notato. può essere doppia, vale a dire interna o esterna.

379. *Esperienza interna o senso intimo.* L' esperienza interna, la quale ancora si chiama *senso intimo* o *coscienza*, è quella per la quale noi siamo avvertiti di ciò che avviene nella nostra anima. Che il senso intimo sia un legittimo motivo de' nostri giudizi è una verità primitiva: perciò tutti quelli che hanno voluto dimostrare questa verità, si sono impacciati in una inutile ed impossibile intrapresa; giacchè le verità primitive non hanno bisogno di demostrazione A questo interno sentimento è appoggiata la cognizione dell' io con le sue modificazioni; perciò il senso intimo presta la base fondamentale alla filosofia dello spirito umano, come per noi si è mostrato nella introduzione, e noi attenendoci a lui abbiamo finora studiato i fenomeni dell' intelligenza. Anzi tutti gli altri mezzi di conoscere nel senso intimo hanno il loro ultimo appoggio; perchè riducendo all' ultima espressione una verità qualunque, conosciuta per uno qualsiasi de' nostri mezzi di conoscere, i suoi termini non sono per noi sicuri se non pel senso intimo che ce li attesta, e vacillerebbero, se il senso intimo potesse vacillare.

380. *Esperienza esterna.* Tutto quello che noi percepiamo dei fenomeni che avvengono al di fuori di noi, costituisce l'*esperienza esterna*; i suoi canali sono i sensi esterni. Quando gli oggetti dell' esperienza li presenta spontaneamente la natura, allora prendono il nome generico di *fenomeni*, come sono, il fulmine, l' arco baleno, l' ecclisse; e l' uomo allora non fa che *osservarli*. Se però è l' industria umana quella che sforza la natura a produrli, allora

(1) Consultate la egregia opera del conte Terenzio Mamiani della Rovere, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, part. 1.

chiamansi *esperimenti*, come la scarica della bottiglia di Leida, la caduta dei gravi nel vuoto e simili; l'uomo in questo caso è *sperimentatore*. E questo avviene ancora ne' fenomeni di coscienza, allorchè volontariamente si producono alcuni atti mentali per farne oggetto di speciale esame. Nell'osservazione parla la natura e noi l'ascoltiamo, ma nell'esperienza l'uomo interroga la natura e la costringe a svelare i suoi secreti. Ma i sensi di cui ci serviamo nella esperienza producono tante illusioni da noi notate parlando dello scetticismo (§ 275); alle quali si debbono aggiungere le altre prodotte dalle malattie o dalla maniera imperfetta di applicarli agli oggetti. Pare adunque che di loro non possiamo fidarci nell'investigare le verità empiriche. Ma qui bisogna riflettere: 1.° che i sensi operando secondo le leggi dell'animale economia, devono rappresentarci le cose come ce le rappresentano; e l'errore nasce da ciò che lo spirito giudica che al di fuori le cose siano conformi alle apparenze sensibili; 2.° che noi abbiamo mezzi per correggere le illusioni de' sensi. Accenniamone i principali.

381. *Mezzi per preservarci dalle illusioni de' sensi.* I sensi debbono esser sani, esercitati con fine determinato, applicati con attenzione all'oggetto nel momento dell'azione, a distanza proporzionata, e nel modo il più convenevole. Giova pure usare del medesimo senso in modo diverso, e chiamare un senso in soccorso dell'altro: Il remo che sembra rotto alla vista, ci comparirà sano osservato col tatto; spesso il gusto o l'odorato hanno corretto qualche falsa informazione della vista. Anzi ella è cosa prudente verificare le relazioni dei propri sensi con quelle degli altri. Trembley faceva ripetere da Reaumur e Bonnet le sue osservazioni sopra i polipi. Il conte di Rumford nelle sue belle esperienze relative alla misura delle forze della luce ne' diversi combustibili, faceva notare in silenzio da altra persona la distanza de' lumi al momento in cui il suo occhio scorgeva eguaglianza nelle tinte. Ed in generale la storia delle scienze ci attesta che tutti i grandi osservatori si sono tra loro accompagnati, e si sono aiutati dell'ingegno e della diligenza l'uno dell'altro per ottenere esatte e precise osservazioni.

382. *Utilità degli stromenti nelle osservazioni.* Ma niente è più adatto ad agevolare l'esercizio de' nostri sensi, quanto l'uso degli stromenti. Hai presente una goccia di aceto, in cui niente di particolare ravvisi; ti sembrerà vuota perfettamente la superficie di un corpo. Arma il tuo occhio di microscopio, e vedrai nell'aceto una gran quantità d'infusori che a guisa di pesci vi guizzano, e quella superficie giudicata vuota, la vedrai brulicante d'insetti. La luna ti sembra maggiore all'orizzonte che al meridiano; nella via lattea non iscopri che una striscia bianca. Guarda però il cielo col telescopio, e vedrai la luna egualmente grande all'orizzonte che al meridiano, e la gran nebolosa scomposta in tante stelle di varia grandezza. Se tu sosterrai che il calore di un giorno è maggiore

di quello di un altro, il termometro definisce all' istante questa contesa, indicando i gradi precisi della temperatura. Chiara cosa è adunque che gli stromenti sono di conforto a' nostri sensi, o additandoci l' esistenza di oggetti i quali ci sfuggirebbero naturalmente, o spogliando le sensazioni ordinarie dalle false apparenze, o misurando gli effetti con quella esattezza che i sensi non potrebbero somministrarci.

383. ***Regole per gli esperimenti.*** Nelle esperienze, trattandosi di strappare a forza le verità che la natura ordinariamente ci nasconde (§ 380), si ricerca una disposizione d' ingegno capace di nulla trascurare nelle sue investigazioni, e di combinare per mezzo dell' arte i corpi in guisa che ne resultino effetti nuovi, distinti ed utili. Pria di cominciarle è necessario stabilire un oggetto determinato nelle nostre ricerche. Intorno allo stesso aver presente tutto ciò che è cognito, altrimenti correremo pericolo di non trovare che una verità già conosciuta. Inoltre dobbiamo allontanare dall' animo qualunque anticipata sentenza, perchè altrimenti quello ci sembrerà vedere nell' esperimento che noi desideravamo vedere. La storia della chimica, fisica ed astronomia ci dimostrano la necessità di questa regola. Nell' atto di eseguirli bisogna avere tutti gli stromenti necessari ed esercitarsi a ben maneggiarli; bisogna esaminare le circostanze tutte di tempo e di luogo, la direzione e l' impeto del vento, la temperatura dell' atmosfera, la vicinanza de' corpi che respirano; cose tutte che sogliono far variare gli effetti. Venuto il momento dell' esperienza, se la cosa il permetta, bisogna lentamente procedere, prestando attenzione non che all'effetto preveduto, a qualunque altro accidentale fenomeno; chè spesso più utilità ricavasi da questi, che dagli effetti ad arte procacciati. Infatti al caso son dovute le più utili scoverte, come l' invenzione della polvere, dei telescopi, la teoria de' pendoli, il galvanismo, la gravitazione universale e simili. Bisogna ripetere il medesimo sperimento con altre macchine, ed in altre circostanze, notando le variazioni che succedono, affinchè così potessero distinguersi i caratteri permanenti dagli accidentali, dagli apparenti i veri. Giova poi moltissimo per riuscire in questo genere di fatiche, leggere le memorie nelle quali gli uomini egregi per ingegno e per longanimità nelle loro ricerche, han serbato ricordo dei loro tentativi nell' indagare le verità delle scienze sperimentali.

384. ***Storchenau sostiene che le verità contingenti possano derivarsi dal principio della ragione sufficiente.*** Il cammino dello spirito umano nella investigazione delle verità sperimentali è lento, faticoso e difficile. Storchenau (1) ha tentato di derivarle dal principio della ragione sufficiente ragionando così: « *nell' analisi di ogni verità contingente subito si giunge al principio della ragione*

(1) *Ontologiae*, sect. 1, cap. II.

sufficiente. Perchè siccome nelle verità contingenti il predicato non conviene al soggetto per necessità della sua essenza, perciò analizzando queste verità devo trovare una ragione per cui il predicato convenga al soggetto: ma questo importa arrivare al principio della ragione sufficiente; dunque nell' analisi delle verità contingenti si perviene subito al principio della ragione sufficiente. Se ricerchi infatti perchè sono vere le seguenti e simili altre proposizioni: *il mondo esiste*, *Cajo è erudito*, *ammalato*, *sano*, *un globetto di piombo immerso nell' acqua scende al fondo* e simili, subito e sempre scorgerai esservi qualche cosa che fa sì, che *al mondo* convenga *l' esistenza*, *a Cajo l' erudizione*, *la malattia*, *la sanità* e simili. »

Premesso ciò, va avanti e dice: « *ogni verità contingente si dimostra per mezzo del principio della ragione sufficiente.* Imperocchè ogni verità contingente analizzata si riduce al principio della ragione sufficiente; dunque convertendo l' analisi in sintesi, ogni verità contingente legittimamente deriva dal principio della ragione sufficiente. Ma una verità che legittimamente deriva da un'altra si demostra per mezzo di essa; dunque ogni verità contingente si demostra per mezzo del principio della ragione sufficiente. »

385. *Confonde la ragione di essere con quella di conoscere una cosa.* Facendoci però ad esaminare queste asserzioni di Storchenau le troviamo o inesatte o false. Egli confonde la *ragione di esistere* di una cosa contingente con la *ragione di conoscere* la stessa cosa contingente; mentre queste sono due cose distintissime e differentissime. La ragione di essere è quella per cui si intende che una cosa sia; la ragione di conoscere è quella per cui una cosa si conosce. La cosa contingente deve avere una ragione per cui esiste, e per cui esiste in un modo più presto che in un altro. Or non è questa ragione di sua esistenza, e di questo suo modo di esistenza, quella che determina il mio assenso, ma un' altra è la ragione. Io credo che *il mondo esiste*, *che Cajo è ammalato*, perchè i sensi me lo attestano. Queste verità sono contingenti, devono avere una ragione che le fa essere, ma non è questa ragione che determina il mio assenso; anzi io posso ignorare questa ragione e spesso la ignoro, e pure credo tali verità. Dunque allorchè lo Storchenau per provare che tutte le verità contingenti demostransi per mezzo del principio della ragione sufficiente, dice che ogni verità contingente deve avere la ragione che la fa essere, non prova nulla. Perchè noi possiamo ignorare tale ragione, ed allora niente potremo demostrare.

386. *Equivoco che regna nella prova della sua tesi.* L' argomento poi con cui Storchenau crede provare che *ogni verità contingente demostrasi col principio della ragione sufficiente* è di nessun valore, perchè riposa sempre sul medesimo equivoco. Se allo spirito umano fosse dato sollevarsi sempre per via di analisi alle ra-

gioni de' fenomeni, allora potrebbe per via di sintesi dimostrarle *a priori* per mezzo del principio della ragione sufficiente. Ma questo è il punto di cui si tratta: non sempre è dato alla umana intelligenza conoscere le ragioni delle cose e de' fenomeni della natura, perciò non le sarà dato potere per via di un principio speculativo demostrare *a priori* le verità contingenti e sperimentali. Vero è che una verità la quale in un'altra risolvesi potrebbe per un cammino inverso da quella derivarsi, ma ciò potrebbe avvenire quante volte la proposizione alla quale quella che è in questione riducesi, fosse primitivamente nota. Or questo non essendo sempre possibile alla umana intelligenza, si scorge quanto sia ardita la proposizione dello Storchenau, e falsa la ragione che ne vuole addurre.

387. *Vani ripieghi per liberarsi dalle difficoltà.* Questo filosofo tenta disciogliersi da tali difficoltà. Egli confessa esser vero, che molte verità contingenti non possano demostrarsi per mezzo del principio nella ragione sufficiente, e ciò precisamente, perchè la ragione sufficiente ci è occulta. E poi soggiunge, che se non possonsi demostrare in atto, lo si possono in potenza, e che se la ragione sufficiente ci è sconosciuta, ciò non avviene che per la limitazione della nostra intelligenza. Ma allorchè Storchenau confessa ciò, viene a distruggere le proposizioni, che con tanta pompa ha stabilita. Qui non si tratta di provare, che le verità contingenti debbono avere una ragione sufficiente che le fa essere, perchè ciò da tutti si concede. Lo Storchenau pretende somministrarci un fondamento su cui possano logicamente appoggiarsi, e tale fondamento deve darsi per la umana intelligenza; or se per la umana intelligenza queste ragioni sono inaccessibili, il detto principio è falsamente stabilito nella sua ontologia.

388. *Falsità della sua dottrina relativamente alla umana intelligenza.* Egli è vero che le verità contingenti hanno una ragione sufficiente; è vero che alcune volte da noi questa ragione sufficiente si conosce; ma è vero eziandio che spesso questa ragione s'ignora. Forse quando si ignora dall'uomo, si conoscerà da altre intelligenze superiori all'uomo, e quando ancora è a queste sconosciuta, si conoscerà dalla intelligenza divina. Ma noi non dettiamo regole per la divina intelligenza, e solo parliamo di quella limitatissima della umana mente. Piacemi conchiudere queste riflessioni con le belle parole del professore Galluppi (1): « Finalmente io gli domando (a Storchenau) se egli scrive la sua filosofia per l'uomo o pure per l'infinita intelligenza? o almeno per una intelligenza superiore all'uomo? Se l'uomo ignora i primi principi e le essenze reali delle cose, egli non può certamente derivare *a priori* da questi principi, i fenomeni della natura. L'uomo può

(1) *Lezioni di logica e metaf.* vol. 1, lez. xxxv.

solamente osservare alcuni fatti primitivi, e per mezzo di essi può spiegarne degli altri. Fin qui si estendono le sue forze. Se noi di moltissimi effetti ignoriamo le vere cagioni, come possiamo demostrare, dalla esistenza di queste cagioni che ignoriamo, l'esistenza degli effetti che conosciamo? A che fine spacciare delle proposizioni, che relativamente allo spirito umano, per la cui istruzione si scrive, son false? Ciò serve a farci credere di sapere ciò che non possiamo sapere. »

389. *Circospezione di Mako su questa materia.* Più saggio ed avveduto fu Mako (1) nel trattare di questo principio. Egli dopo avere attentamente distinto la ragione sufficiente di essere da quella di conoscere, stabilì come principio: *nihil est sine ratione sufficiente*; cioè se qualche cosa si ponga di essere, dovrà trovarsi sempre ciò per cui possa intendersi, perchè quella cosa sia. Vale a dire, lo stabilì come principio di essere, ma non mai come principio da cui logicamente potessero le verità contingenti demostrarsi. Anzi espressamente ei fece ad avvertire: *id nos unum contendere, nihil usquam esse cujus reapse non subsit ratio aliqua sufficiens, tametsi ea perspicientiae nostrae haud raro subducatur.* Avrebbe fatto maggior senno Storchenau se avesse seguito l'esempio di questo filosofo esatto e circospetto!

390. *Si confuta una sentenza del padre Soave.* Che diremo adesso del padre Soave (2), il quale ha voluto, contro l'intenzione di Leibnizio, stabilire il principio di contraddizione come criterio per ogni sorta di verità, sostenendo che allora noi siamo certi di una cosa, quando demostriamo per mezzo di lui, essere impossibile il contrario? Diremo che questo è un giuoco di parole, perchè trattandosi di verità pure, è certo che di esse ci assicuriamo per mezzo dell'identità o della contraddizione; ma parlandosi di verità empiriche e miste, o di quelle che all'altrui autorità sono appoggiate, non può giovarci il principio della contraddizione, ma o l'esperienza o gli altri mezzi di conoscere dei quali appresso parleremo.

Non vi ha alcun dubbio che il principio della contraddizione è la base, vacillando la quale, vacilla qualunque specie di certezza, perchè con egual dritto una cosa si potrebbe dire vera e non vera (§ 372). Ma questo non basta per assegnarlo come criterio di ogni specie di verità. Voi ritirandovi nel cerchio delle vostre idee, col principio della contraddizione non potreste giammai arrivare a realità di sorta, senza consultare l'esperienza; le verità empiriche non sarebbero accessibili alla vostra intelligenza; e senza la relazione de' vostri simili non sapreste nulla degli avvenimenti che accadono lungi da voi, o che si sono avverati in epoche an-

(1) *Ontologiae*, cap. 1.
(2) *Istituzioni di logica*, sez. 3, cap. 2.

teriori alla vostra esistenza. Dunque il fondamento di queste verità è tutt' altro che il principio della contraddizione. Io dopo che pei sopraddetti mezzi mi sono accertato di questi ultimi due ordini di verità, giudico essere impossibile potersi verificare il contrario, e lo giudicio impossibile di una impossibilità fisica o morale, secondo che si tratta di una verità fisica o di una verità storica. In somma dico, ch' essendo quelle cose vere, non possono nel medesimo tempo esser false, ed eccovi entrato il principio di contraddizione. Ma si scorge facilmente da ognuno che il principio di contraddizione non vi entra per sè e direttamente, o come un fondamento di tali verità; ma vi entra bensì per un puro accidente, appunto perchè giudicata vera una cosa, si viene immediatamente a giudicare che non può nel medesimo tempo esser falsa. Con questa logica il principio della contraddizione si potrebbe chiamare criterio della falsità; perchè trovato per caso il falso, questo nel medesimo tempo non può essere vero.

391. *Confronto delle sentenze di Storchenau e Soave circa i principi de' leibniziani.* Dalle dottrine finora esplicate resulta che Storchenau e Soave, due filosofi altronde benemeriti della pubblica istruzione, s'ingannarono solennemente circa i principi della ragione sufficiente e della contraddizione, che sono i cardini della filosofia leibniziana. Storchenau ti presenta quello della ragione sufficiente come un principio, per mezzo del quale potresti ricavare logicamente ed *a priori* tutte le verità contingenti; e Soave ti fa credere che munito di quello di contraddizione hai un criterio facile, universale, applicabile a qualunque giudizio, e sufficiente esso solo ad essere la vera regola e norma della certezza. Il primo lusinga l' amor proprio, dandoci a credere che la nostra ragione possa volare così sublime da costruire *a priori* l' edifizio delle verità naturali; ed il secondo blandisce la nostra pigrizia, facendoci supporre bastarci il solo principio della contraddizione per conoscere ogni sorta di verità.

CAPITOLO QUARTO

OPERAZIONI DELLO SPIRITO NEL COMBINARE I DATI SPERIMENTI

Alla fatica quasi meccanica per cui si fa tesoro de' fatti, una altra ne succede più nobile che è quella della intelligenza nella combinazione de' fatti raccolti.

392. *Induzione.* Qui primieramente devono di uno in uno studiarsi i fenomeni, vedere quello che hanno di accidentale o passeggiero, e ciò che sempre e costantemente li accompagna. Se avendo fatti i saggi sopra gli esseri di una classe, ho trovato in tutti una data qualità o modo di agire, allora fidandomi alla somiglianza di loro natura, dico che a tutta quella classe la detta

qualità o modo di agire si appartiene. Così, fatti i saggi sull' acido solforico, ho trovato sempre che converte in rosso il colore turchino delle misture vegetabili; conchiudo, che *l' acido solforico converte in rosso il colore turchino de' vegetabili.* Del pari dalla specie, che è l' acido solforico, passando ad altre specie, come il *nitrico*, il *fosforico*, il *carbonico* e simili che formano il genere degli acidi, fatti i saggi, trovo in tutte la stessa qualità o modo di agire, dico più generalmente: *tutti gli acidi convertono in rosso il colore turchino de' vegetabili.* Questa operazione per cui lo spirito attribuisce a tutta una specie o a tutto un genere ciò che ha trovato negl' individui di una specie e nelle specie costituenti un genere, si chiama *induzione.* Quante volte in tutti gl' individui sopra i quali sonosi fatti i saggi, ed in tutte le specie costituenti un genere, variandoli in tutti i modi possibili, si è trovata costantemente quella proprietà, la induzione è completa. Ma per nostra disavventura simili esempli sono rarissimi; perchè spessissimo avviene che non possiamo fare tutte le osservazioni, che sarebbero necessarie per avere una enumerazione completa, sopra la quale fondare l' induzione.

393. *Origine della conoscenza induttiva.* Per mezzo dell' induzione si stabiliscono in fisica le proprietà generali e particolari dei corpi, e le leggi della natura. L' induzione non fu per lungo tempo che un processo naturale dello spirito umano, e del quale tutti gli uomini fecero uso, per acquistare le conoscenze di cui aveano bisogno relativamente al mondo esteriore, senza essersi resi un conto esatto di tale procedimento dello spirito. Si deve prima a Leonardo da Vinci, ed indi più distintamente a Bacone, non l'invenzione, ma la sposizione scientifica della conoscenza induttiva, della quale Galileo, quasi contemporaneo di Bacone, mirabilmente servivasi ad avanzamento delle scienze naturali (§ 378). E reca meraviglia come Locke compatriotta di Bacone, e che alla stessa scuola appartiene, abbia trasandato nella classificazione de' modi della conoscenza quello che Bacone ha più illustrato e levato in onore. I filosofi scozzesi però Reid e Stewart ne hanno tenuto conto, anzi hanno analizzato con attenzione quest' ordine di cognizioni nella loro filosofia. Senonchè non possiamo adottare l' opinione di Stewart, il quale per elevare il merito di Bacone, sostiene che agli antichi fosse stata incognita la induzione la quale partendo da' fatti sollevasi al principio generale, e poi scende ad applicarlo ad esseri non pria osservati della classe, in cui si fecero le esperienze. Imperocchè questo è stato sempre il processo dello spirito, altrimenti non avrebbe potuto dare mai un passo, non dico nelle scienze, ma nemmeno nelle arti le più usuali. Il merito di Bacone, ed è certamente tragrande, rifulge nell' avere richiamato le menti dalle vane sottigliezze allo studio de' fatti di natura, e di avere nel suo nuovo organo dettato le leggi del processo indut-

tivo, da cui si ebbero i più felici resultamenti nelle scienze naturali.

394. *Se la induzione sia argomento rigoroso nelle verità pure.* Oltre alle verità empiriche può la induzione adoperarsi nelle verità pure? Gli antichi logici furono di avviso che per induzione non poteasi rigorosamente demostrare nessuna proposizione di matematica. Questa sentenza è comunemente adottata da tutti i matematici, i quali se alcuna volta vedonsi obbligati a servirsi della induzione per istabilire un teorema, non lo fanno che precariamente e fino a che siano giunti al punto di poterne dare una demostrazione esatta e rigorosa. Tom. Reid dice espressamente così: ancorchè l'esperienza in mille casi mi avesse insegnato, che *l'area del triangolo è eguale al prodotto della base per la metà dell' altezza*, non seguirebbe che la cosa dovrebbe essere sempre così, e che non potrebbe in nessun caso verificarsi il contrario; cosa che dal matematico si afferma.

Dugald Stewart (1) vuol portare qualche modificazione a questa dottrina. Egli dice, che sebbene i matematici, qualora alla sola induzione appoggiano i loro teoremi, non possano dire che siano necessariamente veri; pure ottengono una confidenza implicita, che basta per convincere interamente ogni spirito ragionevole, che quel teorema abbraccia tutti i casi possibili. Poi egli si fa avanti e dice, che anche con questo argomento si mostra la necessità che la cosa debba essere così e non altrimenti. Imperocchè, ei soggiunge, in matematica *generalmente* è lo stesso che *necessariamente*; e siccome per lui la induzione può somministrare un teorema generale, così tal teorema, e' conchiude, sarà ancora necessario. Da questo principio poi inferisce esservi differenza tra la induzione matematica e la fisica; perchè nella matematica si scorge la impossibilità assoluta del contrario, e questa nella fisica affatto non si scorge.

395. *Nostro parere.* Ma queste riflessioni di Stewart non sono esatte. Se una proposizione di matematica volesse fondarsi sopra la enumerazione di molti casi particolari, e non sulla natura medesima del soggetto della proposizione, se ne avrebbe una demostrazione a posteriori (§ 342), la quale non darebbe se non quella certezza che è propria delle verità empiriche e contingenti. Finchè dalla natura del soggetto non proverai che deve avere quella proprietà, tu potrai sapere che sino a cento volte si avvera quel teorema, sino a mille, a centomila; ma che quello debba sempre avverarsi, e che sia assolutamente impossibile il contrario, con demostrazioni induttive non lo potrai demostrare giammai. Noi alcune fiate abbiamo bisogno di servirci in matematica della induzione tirata da parecchi casi particolari, per istabilire una formula o

(1) *Phil. de l'espr. hum.*, l. 3, ch. 4, sect. 1, 3, 4.

una proposizione qualunque. Allora la prendiamo affidati alla induzione, ma poi ne diamo la dimostrazione opportuna ricavata da' principi della scienza. La formula per elevare il binomio ad una potenza qualunque, da prima Newton la ricavò per induzione, e poi si presentarono moltissime demostrazioni rigorose della medesima. E noi ordinariamente dovendo spiegare altrui i primi elementi di algebra, fino ad un certo punto ci serviamo della prova induttiva di tal teorema, e quando troviamo l' intendimento dell' allievo ben preparato, soggiungiamo la rigorosa demostrazione. Ma è certo che questa ultima demostrazione è quella, che rende degna di una scienza pura la proposizione.

596. *Analogia.* Alla induzione molto si avvicina l' *analogia.* Siccome la natura presenta un piano uniforme, lo spirito umano dall' osservare una qualità in talune specie ne tira argomento per giudicare similmente delle altre specie rinchiuse nel genere medesimo. Questa maniera di argomentare dal simile al simile è l' analogia, di cui si fa uso in tutte le scienze naturali e si chiama eziandio in soccorso nelle circostanze della vita civile. Così, gli anatomici non potendo esporre l' uomo vivo all' azione di taluni agenti chimici o meccanici, sottopongono all' esperienza vivi animali, la cui organizzazione si avvicina a quella dell' uomo, e dai fenomeni che in tali animali vengono da loro osservati, traggono molta luce per ispiegare quelli che nel corpo umano si avverano. Davy avea scomposte molte terre, ed aveva ritrovato che erano metalli combinati con l' ossigeno, e nel linguaggio della chimica moderna *ossidi metallici*; e conchiuse che l' *allumina* e la *zirconia* dovevano esserlo parimente, quantunque avessero resistito a tutti i mezzi di analisi da lui sino allora tentati.

397. *Precauzioni nell' uso dell' analogia.* È da riflettersi che grande esser deve la circospezione per non lasciarsi illudere da alcune accidentali rassomiglianze, e fondare su queste l' analogia; poichè si sa per la esperienza, che alcune volte la più fondata analogia dà nell' errore. Così Tillet avea osservato che la puntura di alcuni insetti era la causa di talune malattie che guastavano le biade; in altre malattie egli vedeva il grano assediato da' medesimi insetti, l' analogia sembrava indicargli che anche queste dovessero a' medesimi attribuirsi; ciò non ostante l' osservazione dimostrò che la conseguenza non era legittima. Allorchè il tempo è piovoso l' aria è carica più dell' ordinario di vapori; pare adunque che in tal caso il suo peso dovrebbe crescere, e perciò dovrebbe far sollevare il mercurio nel barometro: frattanto, dice d' Alembert, quest' analogia è smentita dall' esperienza.

398. *Nell' induzione si ottiene certezza.* Qui è d' uopo raffrontare l' induzione con l' analogia, e vedere in che convengano ed in che si differiscano, perchè spesso da' logici confondonsi. Da quello che sopra ne abbiamo detto ricavasi, che l' induzione passa dal

particolare al generale; *questo corpo è grave*, lo *è un secondo*, *un terzo*, *tutti i corpi a me cogniti son gravi*, e dico *tutti i corpi son gravi*: ecco una proposizione generale appoggiata alla induzione. Io non ho osservato di uno in uno tutti i corpi che attualmente esistono, e che mi sono vicini o lontani; neppure ho potuto osservare i corpi che furono prima della mia esistenza, o che saranno in appresso. Ma in virtù dell' induzione argomentando dai corpi osservati a quelli non osservati, al presentarmisi un corpo qualunque più non visto giudico che è grave. Similmente ragionar si dee circa la proposizione il *pane sazia*. Formata questa per via d' induzione, si applica a tutto ciò che è pane, e si prevede che esso sazierà. Lo stesso dite della proposizione: *il grano messo sotterra germoglierà*; e di somiglianti altre.

399. *Nell' analogia non si ha certezza.* Nell' analogia però è differente lo stato dello spirito: dal simile si argomenta al simile, ma dal simile osservato al simile non osservato. Il chimico ha osservato che *la calce*, *la silice ed altre terre sono ossidi metallici*, ed in virtù della induzione, al presentarglisi un pezzo di calce, dice: è questo un ossido metallico, ed applica la sua cognizione agli individui non osservati di quella specie. Ma allorquando, dopo avere scomposto tutte le terre, e di averle ritrovate ossidi metallici, argomenta eziandio che l' *allumina* e la *zirconia* dovranno esserlo, quantunque non abbia ancora potuto scomporle, non si limita più agl' individui non osservati di una specie, ma da alcune specie passa ad altre specie non più osservate (1). Chiunque scorge che qui non può aversi la certezza come nel caso precedente, giacchè sono maggiori le somiglianze tra individui ed individui racchiusi nella stessa specie, che tra specie e specie. E però questa diversità di gradi di similitudine deve produrre una diversità nel grado dell' assenso che da noi deve prestarsi. Laonde nella induzione si ha certezza, ma nell' analogia probabilità; la quale può essere maggiore o minore, secondochè maggiori o minori saranno i rapporti di somiglianza. L' astronomo conosce molte rassomiglianze tra la nostra terra e gli altri pianeti; per analogia argomenta che gli altri pianeti siano ancora abitati; ma potrà egli asserire ciò con certezza?

400. *Sentenza di Stewart intorno all' analogia.* Piacemi confermare con un passo di Stewart (2) queste mie osservazioni: « Allorchè dall' individuo si argomenta all' individuo contenuto nella specie medesima, o da una specie si argomenta ad un' altra specie nel medesimo genere compresa, il procedere dello spirito è presso

(1) Wohler nel 1827 scompose l' allumina; perciò oggi è certezza che sia ossido metallico. V. *Traité de chimie* par Berzelius, traduit par M.r Ensslinger, Brux. 1833, 2 partie, *chimie minérale*, tom. duxième, pag. 336.

(2) *Phil. de l' espr. hum.*, tom. 3, ch. 4, sect. 4.

a poco, per non dire del tutto, lo stesso. Ma l' uso comune della lingua ha stabilito tra essi una distinzione, e gli scrittori i più corretti rapportano ordinariamente l' evidenza delle nostre conclusioni nel primo caso all' esperienza, e nel secondo all' analogia. La verità è, che la differenza tra queste due appellazioni della evidenza, allorchè si analizzano con attenzione, sembra manifestamente essere non una differenza di natura, ma di grado; perchè le particolarità distintive che offrono gli individui infievoliscono le conclusioni che rapportansi alla esperienza, nel senso rigoroso della parola, come le circostanze caratteristiche le quali segnano la separazione tra le differenti specie e i differenti generi..... Come diminuiscono le somiglianze, devono avere minore confidenza le nostre induzioni. Ed i nostri ragionamenti devono essere fatti con più circospezione da una specie ad un' altra specie, che da un individuo ad un altro della specie medesima. »

401. *Formazione di una teoria.* Se dopo avere esaminato i fatti, lo spirito trova un principio induttivo il quale spiega e quasi traducendoli rende ragione di tutti i fatti; allora si forma una *teoria*, la quale sarà più o meno estesa secondo la estensione de' fenomeni che abbraccia. Esaminati i fenomeni della luce riflessa, si trova il principio, che essa cadendo sopra le superficie pulite, forma *l' angolo d' incidenza eguale a quello di riflessione.* Con questo fatto preso come principio, si spiegano i fenomeni de' fuochi ne' vari specchi piani, concavi o convessi; i fenomeni del numero, distanza e posizioni delle immagini: in somma tutti i fenomeni della *catottrica* si legano tra loro e si ha una *teoria della luce riflessa.* Tra' fenomeni de' tubi capillari osservò La Place, che il fluido prendeva una figura concava o convessa, secondochè il tubo era capace o no di esser bagnato. Sopra questo fenomeno, preso come principio, si fondò per render ragione dello innalzamento dei liquidi ne' tubi capillari, spiegò tutte le circostanze che questo fenomeno accompagnano, e ci diè la teoria celebre della *capillarità.* Newton scoprì che i corpi mutuamente si attraggono in *ragion diretta della massa, ed in ragione inversa de' quadrati delle distanze.* Con questo principio spiegò i movimenti della terra, della luna, de' pianeti, dei satelliti, i fenomeni de' pendoli, le maree e simili. Il fenomeno dell' attrazione scoperto in alcuni corpi gli servì, come ad un archeologo, la lettura di alcune lettere di antica iscrizione per interpetrare le altre parti oscure.

402. *Quale uso debba farsi de' sistemi.* Quante volte l' uomo dietro l' osservazione de' fenomeni non può arrivare alla teoria, suole ricorrere alle *ipotesi* ed a' *sistemi.* I filosofi sogliono per lo più confondere l' ipotesi col sistema. Ma l' ab. Scinà dopo aver mostrato che lo spirito umano ama conghietturare non potendo giungere al certo, si fa a distinguere tali conghietture in ipotesi e sistemi, che definisce nel modo seguente. L' uomo forma una ipotesi

quando si sforza di legare i fatti con una supposizione della sua mente. Qualora però i fenomeni si spiegano o per un principio che non è un fatto, ma ricavato ed argomentato da' fatti, o se è un fatto, non si sono ancora potuti ravvicinare e ridurre al medesimo tutti gli altri fatti, allora si forma un sistema. Per lo che i sistemi sono metodi di abbreviazione delle fatiche già fatte, ed indici di altre fatiche da farsi; sono schizzi abbozzati della nostra immaginazione da confrontarsi coi grandi originali della natura; i sistemi in somma vengono meno o si rafforzano, secondo che i fenomeni ammettono o rigettano le loro spiegazioni. Il sistema delle ondulazioni di Young, perfezionato da Fresnel ed Arago, si adatta meglio alla spiegazione dei fatti della luce, perchè oltre al dichiarare i fenomeni della luce diretta, riflessa e refratta, la ragione dei fenomeni degli anelli colorati e delle frange alternativamente oscure e brillanti; fenomeni inesplicabili nel sistema emanativo. Perciò oggi da tutti i valenti fisici questo sistema si è preferito a quello della emanazione di Newton, che da molto tempo avea dominato in fisica.

403. *Cosa pensino i filosofi intorno all' uso delle ipotesi.* Diciamo adesso delle ipotesi. Si sa che la ipotesi è una supposizione della nostra mente messa avanti per fare ragione di alcuni fatti. Un' ipotesi escogitarono que' filosofi, che per dichiarare i fenomeni della sensibilità supposero le corde vibranti, o il fluido nerveo che circola nel sistema nervoso (§ 10). Reid (1) si protesta nemico implacabile delle ipotesi, e così riguardo alle stesse si esprime: « Se un migliaio de' più grandi spiriti che il mondo abbia prodotto, senza conoscenze anatomiche precedenti, si avvisasse di stabilire come e per quali organi si compiono le diverse funzioni del corpo umano, qual forza fa circolare il sangue e muovere le membra, non sarebbe possibile incontrare in un migliaio di anni la menoma cosa che rassomiglierebbe alla verità. »

Stewart (2) però è inteso a mostrare contro Reid che non è giusto proscrivere del tutto le ipotesi dalla filosofia naturale, e reca il parere di Hartley, di Prevost e Gregory in conferma della sua opinione. Per provare tale sentenza dice: le più grandi teorie come la gravitazione universale ed il sistema di Copernico altro non essere state da principio che congghietture ed ipotesi, superiori alle altre per la facilità con cui spiegavano i fatti; essere utili le ipotesi, perchè obbligano l' individuo a studiare con più diligenza i fatti onde veder modo di legarli fra loro; servire onde far cogliere punti di rassomiglianza, ed ingrandire le nostre vedute; giovare alla memoria, servendo come un mezzo onde tenere molti fatti legati; non dovervi essere timore nell' usarle oggi che per le fatiche suc-

(1) *Ess. sur les fac. int.*, ess. 1, ch. 3.
(2) *Phil. etc.*, ch. 4, sect. 4.

cessive di più generazioni si è fatto gran tesoro di osservazioni nelle scienze naturali, e per ciò i vantaggi essere maggiori de' pericoli che potrebbero incontrarsi nello usarne. Riguardo poi al caso messo avanti da Reid, osserva non essere di nessun momento, perchè esso non prova che le conghietture fondate sull' analogia e sulla considerazione de' diversi usi delle cose, non siano di alcun utile come mezzi di scoverta. La conseguenza logica, e' prosiegue, che può dedursi dalla supposizione di Reid non attacca in niente le conghietture anatomiche in generale, ma solamente le conghietture anatomiche di quelli che non sanno niente.

404. *Nostro parere.* Io nella introduzione dissi doversi bandire le ipotesi dalla filosofia, e con ragione. Perchè fondare sopra le ipotesi una scienza di osservazione vale lo stesso che farla deviare, sino da' primi passi, dal suo vero scopo. Se però le ipotesi vengono immaginate dopo essersi studiati i fatti, ed hanno qualche fondamento ne' fatti medesimi della natura, allora potranno servire e recare que' vantaggi che Stewart ha enumerati; e convengo ancora che molte teorie da simili ipotesi ebbero nascimento. Non è a dissimularsi però che in tali circostanze la ipotesi col sistema viene sommamente a ravvicinarsi; e noi già abbiamo fatto vedere quale utilità possano arrecare i sistemi per legare ed incatenare i fatti (§ 402). Se dunque alcuno dopo avere studiato i fatti metterà avanti una ipotesi, la quale assegnerà una causa possibile o verisimile, quando per mezzo di essa si spiegherà un gran numero di fatti, quando da nessun fatto verrà contraddetta, allora consento che si adoperi, sempre però con quella circospezione che si conviene. Essa potrà esser foriera di qualche utile teoria. « Non vi ha nessuna grande scoverta, dice Degerando (1), la cui concezione ancora informe non abbia comparso al suo autore una temeraria ipotesi; ma se egli una tale ipotesi non avesse concepito, non avrebbe eseguito tutte le ricerche necessarie per provarla. »

405. *Delle ipotesi nelle scienze pure.* Fin qui ho parlato delle ipotesi nelle verità empiriche. Vi sono casi in cui nelle scienze pure si usano le ipotesi; ma sono di differente natura le ipotesi del matematico e quelle del naturalista. Dovendo fare la *estrazione della radice*, scrivo una cifra ipotetica nella radice, serbandomi poi ad assicurarmi se sia vera o falsa. Nella regola così detta di *falsa posizione*, scelgo ad arbitrio un numero ipotetico, verifico sopra di lui le condizioni del quesito, e per questa via giungo poi a conoscere se il numero scelto sia vero, e se è falso, quale debba essere il vero. Ma ognuno si accorge facilmente che in questi casi la ipotesi è un processo teoretico, il cui resultamento infallibilmente ci avverte della verità o falsità della ipotesi, ed il modo c' insegna onde emendarla.

(1) *Hist. compar. etc.* vol. 1, prem. éd., ch. 12.

406. *Ricerca delle cause de' fenomeni.* L' induzione e l' analogia ci fanno scoprire le qualità degli esseri. Questi in virtù delle loro qualità agiscono: *i corpi tendono al centro della terra*, *gli acidi mutano in rosso il colore turchino de' vegetabili*, e così via discorrendo. L' esperienza adunque ci fa conoscere l' essere ed il fare delle cose. Il fare delle cose, l' agire loro è quello che c' interessa, cioè la causalità delle cose; e l' uomo studia i fenomeni naturali per conoscerne le cagioni, e così procurarsi i salutari effetti e guarentirsi da' nocivi. La chimica e la fisica tanto teoriche, quanto applicate non mirano, che a conoscere le cause de' fenomeni naturali e prevedere gli analoghi effetti.

Stewart (1) sedotto dalle dottrine di Hume, sostiene, che lo spirito umano non può giungere alla conoscenza delle cause efficienti de' fenomeni. E soggiunge che per l' uomo la causa di un fenomeno altro non è se non quello che precede costantemente un altro; cosicchè la costante precedenza è simbolo di efficienza. Ma questa dottrina è erronea. La mente umana talvolta conosce che un fenomeno succede ad un altro; ma in tante circostanze conosce che quel che precede con la sua azione produce l' altro. In questo caso quel che precede è la causa efficiente dell' altro che viene appresso. Dati i fenomeni del flusso e riflusso, Newton ne rilevò la cagione, facendo vedere che provengono dall' attrazione del sole e della luna, e così legando questi due fenomeni assegnò la causa fisica delle maree. Dato l' innalzamento dell' acqua nelle trombe, Torricelli venne dichiarandolo per mezzo del peso già conosciuto dell' aria, e lesse nella gravità dell' aria la causa fisica di questo fenomeno. Bradley avvicinò al movimento della terra il fenomeno dell' abberrazione delle fisse, e dimostrò che la velocità della luce, combinata col moto e velocità della terra, eran causa del fenomeno fin allora misterioso dell' abberrazione. In questi e simili casi lo spirito attribuisce il fenomeno che chiama effetto all' azione di un agente che lo produce; guidato sempre da quel principio che quella è causa, che posta ponesi l' effetto, tolta togliesi, mutata mutasi (§ 140). Lo spirito umano per via di una serie di sforzi continui e progressivi è arrivato a strappare alla natura la causa di molti fenomeni. Sulle prime tante cause assegnò, quanti erano gli ordini de' fenomeni; ma i successivi progressi delle scienze naturali hanno fatto diminuire il numero delle cause, legando molti fenomeni per mezzo di una sola. Infatti, i movimenti de' corpi celesti, il flusso e riflusso, la figura della terra, i movimenti dei pendoli, la capillarità sono riuniti per mezzo di una causa *attrazione* (§ 401). L' elettricità, il galvanismo ed il magnetismo non ostanti le numerose analogie che passavano fra loro, restarono per lungo tempo separati, perchè non si co-

(1) *Phil. de l' esprit hum.*, v. 3, ch. 4, sect. 1.

noscea unica cagione da cui tutti questi effetti dipendevano. Non molto però si tardò a riconoscere che il galvanismo consiste soltanto in una particolar maniera di sviluppamento della elettricità, ed appena nato venne alla medesima causa attribuito: i fenomeni magnetici, per lungo tempo restarono dalla elettricità divisi, ma finalmente la scoperta delle correnti elettriche, dovuta al signor Oersted, e rischiarata ed analizzata da Ampere, ve le riunì, mostrandone l'identità della cagione. Così sonosi legati i fenomeni del magnetismo e della elettricità; e forse non siamo lontani dal vedere riuniti a tutti questi i fenomeni della luce e del calorico, onde essere dichiarati tutti da unico principio, da unico agente. Tanto almeno sembrano promettere le grandissime rassomiglianze che tra loro si scorgono. Come si studieranno meglio i fenomeni, andrà diminuendo il numero de' princìpi o delle cause; e se fosse dato allo spirito umano legare tutti i fenomeni per mezzo di una sola cagione, allora potrebbe dire di conoscere appieno la natura. Ma quanto siamo lontani da questo stato di perfezione!

407. *Non bisogna prendere per cause i fenomeni antecedenti e concomitanti.* Qui però nell'assegnare le cause de' fenomeni contingenti bisogna evitare un errore, che facilmente suole insinuarsi. L'effetto è connesso essenzialmente con la causa; e questa è anteriore a quello per natura ed ordinariamente ancora per tempo (§ 138). Or avviene che molti dal vedere che due fenomeni si sono alcune volte succeduti, s'inducono a credere che l'uno è lo effetto dell'altro: e questo errore fu detto da' logici: *post hoc, ergo propter hoc*; oppure dal vedere che due fenomeni spesso si accompagnano, inferiscono che uno accade per l'azione dell'altro, e ciò si dice: *cum hoc, ergo propter hoc.* Da questo errore sono nati quei falsi giudizi intorno all'influsso delle comete e degli astri; e sopra questo eziandio gli errori di alcuni fisici e politici nell'assegnare come cagioni taluni fenomeni antecedenti o concomitanti, che nessuna influenza esercitano sopra i fenomeni che intendono dichiarare.

408. *Dubbi di Hume sulla similitudine del futuro col passato.* La cognizione de' modi di agire delle cose non serve allo spirito, come abbiam detto, per sola curiosità, ma per ben condursi nell'avvenire. Or i princìpi regolatori della umana intelligenza nella induzione e nell'analogia sono: *soggetti simili hanno qualità simili, qualità simili suppongono oggetti simili; cause simili producono effetti simili, ed effetti simili procedono da cause simili.* Questi princìpi, applicati alle sostanze ed alle cause di cui facciamo uso, ci guidano con la sicurezza che produrranno gli effetti da noi voluti, riposando sulla persuasione che il *futuro sarà simile al passato.* Or si dimanda: l'uomo ha dritto di pronunziare sul futuro e dire che sarà simile al passato, e così giovarsi di questa cognizione per lo avvenire?

David Hume sparge dubbi intorno alla massima : *il futuro è simile al passato* ; dicendo che essa non è una verità identica e necessaria , nè una verità sperimentale. Ecco in sostanza le ragioni che ne arreca. La proposizione , *il futuro è simile al passato*, non è una verità identica , perchè non si vede nella idea del passato compresa la similitudine coll' avvenire. Nessuna contraddizione trova lo spirito in questa proposizione contraria : *il futuro non è simile al passato.* Non è poi neppure una verità sperimentale , perchè per esserlo bisognerebbe che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato , onde potesse lo spirito osservare la similitudine fra esso ed il passato. Al contrario noi deduciamo il futuro dal passato , e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine , che niente ci autorizza a supporre ; perchè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti , senza prima avere osservato i fatti fra' quali si pone il rapporto.

409. *Parere di Galluppi.* Il professore Galluppi (1) opina che la massima , *il futuro è simile al passato*, non è una verità identica , ma ricavata dalla esperienza. Difatti discorrendo , ei dice , con la mente gl' istanti successivi della mia esistenza , trovo che la natura mi ha offerto costantemente i medesimi fenomeni. Ora tutti gl' istanti della mia esistenza sono a vicenda un passato ed un futuro dal primo ed ultimo in fuori. Si chiamino A , B, C , D , E , F , gl' istanti successivi di cui è parola : A , è solo passato ; B , è un futuro rapporto ad A , ed è un passato relativamente a C , e così ragionisi degli altri. Ciò posto , in tutti i giorni della mia vita ho osservato il ritorno de' giorni e delle notti , la successione delle stagioni , il germogliamento del grano confidato alla terra e simili ; in somma ho osservato che i fenomeni avverati in un istante , sonosi replicati negli istanti posteriori. Or essendo ogni istante un futuro riguardo a quello che lo precede , ed un passato relativamente a quello che lo segue , ne scende di necessaria conseguenza , che io ho trovato *il futuro simile al passato.* E però , conchiude , che questa massima sia sperimentale.

410. *Nostra opinione.* Meditando però sulla soluzione data da Galluppi , mi sembra che non soddisfi appieno. Gl' istanti passati della vita sono un passato ed un futuro rispettivamente fra loro. Ma nel momento in cui io rifletto , trovomi collocato tra un passato ed un avvenire. Or la quistione si è , se mai l' avvenire , calcolato dall' istante attuale in cui io ragiono, sia per essere simile al passato. L' avvenire in questo senso considerato non è stato oggetto di esperienza , e perciò la massima in quistione non si può dire verità sperimentale. Solo potrà dirsi sperimentale la proposizione seguente : *il futuro è stato simile al passato.* Ma che da questo momento in poi lo sia per essere ancora , noi lo crediamo

(1) *Lezioni di fil.* , v. 1 , lez. 32.

piuttosto per un naturale istinto, con cui crediamo alla costanza ed uniformità delle leggi della natura. È vero che le leggi della natura sono contingenti e potranno un giorno o l'altro essere cambiate, ma questa mera possibilità non è capace di menomare la certezza fisica (§ 269), che lo spirito ha di tali verità. Per nostra fortuna questa massima è una tra quelle che le prime apparirono nella mente umana, e di cui ha fatto sempre uso la umanità in tutte le bisogne della vita, e di cui malgrado i loro dubbi si servono gli scettici medesimi. In virtù di questa massima, l'idiota aspetta la nascita del sole, il ritorno periodico delle stagioni, le fasi della luna e simili. Fondato sul principio che il futuro è simile al passato, il meccanico aspetta i medesimi effetti dalle stesse macchine, l'astronomo il ritorno de' medesimi fenomeni celesti, il medico le stesse guarigioni dopo avere adoperati i medesimi rimedi in circostanze simili.

Pria di conchiudere questo articolo bisogna accennare alcuni altri difetti, che vogliono evitarsi nelle operazioni dello spirito che combina i dati sperimentali.

411. *Abuso de' principi generali e della specolazione.* Taluni amanti della specolazione avendo fatte appena alcune osservazioni, le mettono da parte, o pure assottigliandole oltremodo l'esprimono con ragionamenti lunghi, difficili ed intralciati. Altri avendo ricavato un principio che serve a dichiarare alcuni fenomeni, amano farlo servire alla dichiarazione di tutti. Costoro invece di piegare il principio a' fatti, costringono la natura a piegarsi al principio da loro stabilito. Allora non altrimenti operano che il gigante della favola, il quale volendo che tutti i suoi ospiti al letto da lui preparato si adattassero, o li mutilava stranamente se oltrepassavano in lunghezza, o gli stirava con violenza se alla misura fissata non arrivavano. Scorrendo la storia delle scienze, scorgiamo che lo spirito umano si è sempre lasciato trasportare da questa illusione. Talete non cercava che acqua per ispiegare tutti i fenomeni dell'universo. Eraclito risguardava il fuoco come l'unico principio della rivoluzione di tutte le cose. Per dichiarare l'origine delle società Crizia non chiamava in soccorso che la forza. Il timore produsse sulla terra le religioni, al dire di Lucrezio. Helvezio rende ragione di tutte le azioni per mezzo del privato interesse. Appena adottaronsi in fisica le teorie idrauliche, tutti gli anatomici e fisiologi si sforzarono di applicarle alle macchine umane; ed il corso del sangue e degli umori alle leggi dovette piegarsi delle trombe aspiranti e prementi. Comparve l'elettricità, e tutti gli ammalati dovettero cedere ad una scossa elettrica. Vennero in seguito le teorie della chimica pneumatica, ed allora tutto fu ridotto al giuoco di chimiche affinità, e le malattie furon prodotte da mancanza od eccesso di ossigeno. Oggi tutte le malattie nascono da irritazione; oggi tutto si vuole spiegare con l'etere. Teniamoci adunque lon-

tani dagli eccessi della specolazione e della generalizzazione; eccessi che fecero traviare i filosofi greci, e quelli eziandio degli scorsi secoli; ed imprimiamo forte nella nostra mente quel precetto dell' immortal Bacone: *hominum intellectui non plumas addendae sunt, sed potius plumbum et pondera.*

412. *Vizi del pretto empirismo.* Con questi precetti però non vuolsi insinuare di dover rimanere nel cerchio di un perfetto empirismo. Imperocchè questo è un vizio forse più pernicioso di quello di un'eccessiva specolazione. Suole esso aver nascimento al cospetto de' traviamenti di una sfrenata specolazione; ma con la sua eccessiva circospezione, proscrivendo l'uso della specolazione e dichiarandosi nemico de' princìpi generali ed astratti, ritiene l' intendimento nello stato di passività, lo impedisce di potersi sollevare a verità superiori alla sfera della esperienza immediata. Volete conoscere l' altezza precisa di una torre altissima? L' esperienza sola qui vi abbandona. Chiamando però in soccorso i princìpi specolativi, misurate una base sul terreno, misurate l'angolo acuto adiacente a questa base, e frapponendo a queste osservazioni i princìpi generali della trigonometria, arriverete ad ottenere l'altezza della torre. Voi osservate il movimento diurno della sfera celeste, quello annuo del sole, quello particolare de' pianeti e de' satelliti; e combinando queste osservazioni con le leggi generali del moto, e co' princìpi generali della matematica, deducete l' immobilità del sole, il moto della terra, e dai movimenti apparenti, per via di raziocinio, vi sollevate ai movimenti reali de' corpi celesti. Senza i princìpi generali noi saremmo colpiti da' fenomeni naturali (§ 408) e non potremmo affatto prevederli. L' astronomo non potrebbe prevedere l' ecclisse, il ritorno di una cometa e simili; l'economista l' aumento o diminuzione de' fondi, l' incremento o la decadenza del commercio, la futura ricchezza o povertà di una nazione.

413. *Necessità di congiungere l'esperienza con la specolazione.* Dal fin qui detto resulta, che alla esperienza bisogna unire il moderato uso de' princìpi generali e della specolazione. A quel modo che non potrebbe aversi una eccellente statua senza il marmo e la mano maestra di valente scultore, così non puossi costruire l' edifizio d' una scienza senza l' esperienza unita alla specolazione. L' esperienza senza la specolazione sarebbe il marmo senza l' artista; mentre la specolazione senza l' esperienza rappresenterebbe l' artista sfornito di marmo. Si uniscano adunque i due mezzi, e si avrà ben trattata la scienza. Il fisico dovendo stabilire le leggi del moto può arrivare al suo scopo, o deducendo queste leggi dalle idee generali del moto stesso, ed applicandovi le verità pure in aiuto, ed allora avrà una *meccanica analitica*; oppure deducendo queste leggi dall' esperienza immediatamente, ed allora otterrà la *meccanica sperimentale.* Ma farà meglio se con savio accorgimento ai resultamenti sperimentali unirà la specolazione ed il calcolo,

servendosi di ambe le vie per rassodare le leggi che stabilisce. L'astronomo dovendo provare la figura sferoidale della terra, farà bene a dedurla per mezzo di un ragionamento speculativo, fondato sugli effetti del movimento intorno all'asse (§ 349), e poi corroborarla coll'osservazione dell'ineguaglianza degli archi del meridiano terrestre. Non colpirà meglio nel segno il moralista, il quale dopo aver demostrato che *l'uomo deve essere moderato e temperante per esser felice*, ricavandolo dalle semplici considerazioni sulla natura umana, che sono verità generali ricavate già dall'esperienza, e ridotte a principi; si farà poi a confermare ciò con gli esempli tratti dalla storia? E però savio accorgimento si è quello di istruire i giovani in quelle scienze che essendo avanzate verso la perfezione, ed avendo ottenuto un andamento costante, possono somministrar loro esempi di specolazione congiunta all'esperienza; e così avranno una logica pratica la quale educherà ad un'ora i loro sensi e la loro intelligenza, e manterrà in uno stato di equilibrio queste due importantissime facoltà, senza esercitarne una a discapito dell'altra.

CAPITOLO QUINTO

DELLA RAGIONE IMPERSONALE E DEL SENSO COMUNE

Le dottrine finora esposte riguardo alle verità necessarie e contingenti, ci danno l'agevolezza di poter discutere le opinioni esagerate o erronee di taluni filosofi, circa la *ragione* così detta *impersonale*, ed *il senso comune*: cominciamo dalla prima.

414. *Dottrine de' filosofi che sostengono l'unità della ragione.* Avendo osservato Fénélon (1) che siamo necessariamente forzati a prestare l'assenso alle verità necessarie i cui termini siano evidentemente conosciuti, argomentò che una forza superiore e distinta da noi a questo ci obbligasse. Da ciò inferì che vi era una ragione superiore a noi, ed alla quale la nostra era subordinata: ragione, la quale ci ispira, e dirige i giudizi nostri. Qualora noi l'ascoltiamo, siamo condotti alla verità, e non trascorriamo nell'errore che quando non vogliamo seguirne i dettati. Huygens prof. di Lovanio avea fatto sostenere prima di lui una tesi ragionata, *De veritate aeterna, sapientia et justitia aeterna*; in cui difendeva la dottrina medesima. Ma Arnaldo rimbeccò questa sentenza in una dissertazione stampata in quella occasione, e che appresso vendicò dalle difficoltà del benedettino p. Lami, per mezzo di un altro opuscolo intitolato: *Regole del buon senso fra gli scritti su la grazia generale.* Or questa opinione è stata oggi riprodotta dal sig.

(1) *De l'existence de Dieu*, 1 partie, § 54 et 55.

Cousin (1), il quale nello esporla si esprime così : la volontà è personale ed individuale, cioè, appartiene a noi, perchè noi possiamo dirigerne gli atti a nostro piacimento, e giammai possiamo essere costretti nelle operazioni della medesima. Non è lo stesso de' concetti della ragione : noi non possiamo a nostro talento disporne ; dunque la ragione non ci appartiene. Inoltre, prosiegue, se la ragione fosse propria di ognuno di noi, non potremmo imporre altrui i concetti di essa, e dichiararli deliranti qualora non li ammettano ; perchè ciò che è proprio, non ha valore che nel solo individuo. Laonde, e' conchiude, la ragione non è individuale, nè appartiene alla persona ; ma è universale, assoluta ed impersonale. In somma la ragione umana altro non è che la ragione divina medesima infallibile ; che perciò noi vediamo le verità nella ragione divina, ed è questa ragione quella che ci domina e ci costringe all' assenso.

415. *Esame di questa opinione.* A me però non sembrano valevoli questi motivi per sostenersi che la ragione non appartenga alla persona nostra. Imperocchè la coscienza ci dice, che lo stesso *io* vuole e ragiona, con la differenza che dipende da sè volere o non volere, ma non dipende da sè, qualora sono evidentemente percepiti i termini di paragone, scorgerne o no il rapporto ; noi abbiamo notato questo fenomeno nell' ideologia (§ 35). Ma da questo non è dato conchiudere che la ragione non è nostra, nè ci appartenga ; perchè la coscienza ci rivela che appartiene al nostro spirito con i caratteri che le son propri. Che se dal non essere in nostro arbitrio disporre de' rapporti delle cose, fosse permesso inferire che la ragione non è nostra ; con egual dritto si potrebbe conchiudere, che non ci appartiene neppure la sensibilità, perchè non dipende da noi subito che un oggetto fa impressione su' nostri organi, sentirla o non sentirla (§ cit.).

È falso poi quel che è proprio, non possiamo imporlo altrui, e non abbia valore che in noi solamente. Imperocchè qualora ciò che ci appartiene in proprietà, si appartiene ancora alla specie tutta, noi abbiamo il dritto d' imporlo altrui, e ciò che da noi si scorge ha un valore in tutti gli individui della specie. Io vedo spuntare il sole, posso pretendere che gli altri lo vedano ancora, e posso dichiarar delirante colui che direbbe essere un fantasma o tutt' altro. Nè diversamente può essere la cosa.

416 *La ragione è in tutti la stessa per l' identità della natura umana.* Imperocchè tutti gli uomini hanno le stesse facoltà, e convengono nei medesimi giudizi circa alcune verità necessarie ed universali (§ 163). Or siccome il complesso delle facoltà di giudicare e di ragionare si è chiamato ragione (§ 31), perciò si dice che tutti gli uomini sono forniti di ragione. Questa presenta certe

(1) *Intr. à l' hist. de la phil.*, leç. 5.

varietà ne' diversi uomini, ma negli essenziali è in tutti la stessa. Or sarebbe un errore palpabile dal trovare questa ragione identica in tutti gli individui il conchiudere, che sia una, e la stessa di numero in tutti gli uomini. Unica solamente può dirsi per la sua origine; imperciocchè Iddio nel crearci, adornò il nostro spirito della ragione, la quale a buon dritto può chiamarsi una partecipazione della ragione divina. Ma non per questo si può negare che appartenga in proprio al nostro spirito. Essa tende irresistibilmente al vero che è eterno, ed esiste nell' essere eterno assoluto, ed incommutabile (§ 266). Conosciutolo chiaramente non può negarlo, ma ciò prova solo che le verità i cui termini sono evidentemente percepiti non può la nostra mente metterle in forse.

417. *Opinioni de' logici sul senso comune.* Vi sono alcuni giudizi che naturalmente si fanno da tutti, come: *Iddio deve adorarsi*, *il danno deve ripararsi*, *è impossibile che tutti gli uomini mi ingannino narrandomi p. e. l' esistenza di Roma*, e simili. Questi giudizi meritano il suffragio di tutti gli uomini, e formano il così detto *senso comune.* Il p. Buffier (1), Storchenau (2) ed altri, vogliono che il senso comune sia un particolar criterio per quelle verità che non ci son note per mezzo del senso intimo, ma che cadono sotto la capacità ed intelligenza comune. Lamennais (3) poi, Doney (4) ed altri filosofi della scuola teologica, dichiarando fallaci tutti gli altri criteri (§ 59), stabiliscono il solo senso comune per ogni verità. Esaminiamo l' opinione dei primi e dei secondi.

418. *Il senso comune si confonde con la logica naturale.* Io convengo che le sopraddette verità non si appoggiano al senso intimo, ed intanto si ammettono come vere; ma ciò non per l' autorità del senso comune avviene, ma perchè la sana ragione le stabilisce. Or siccome tutti gli uomini hanno la stessa ragione, e tutti deducono per legittimo raziocinio, che *Iddio dev' essere adorato*, che *il danno deve ripararsi* e simili, perciò tutti gli uomini ammettono tali verità; laonde essendo comunemente adottate hanno a favor loro il suffragio dell' uman genere, ossia sono conformi al senso comune. Infatti lo stesso Storchenau provando l' esistenza del senso comune dice: « sebbene le nature de' diversi uomini in molte cose siano diverse, sempre però negli essenziali che costituiscono la natura umana e ragionevole perfettamente convengono, come le diverse facce umane non differiscono tra loro sostanzialmente. Esiste adunque un certo principio fondato nella stessa natura umana e ragionevole, cioè, una certa attitudine e propensione na-

(1) *Traité des premieres vérités*, p. 1, ch. 3.
(2) *Logica*, par. 2, ch. IV.
(3) *Essai sur l' indifference en matière de religion*, ch. XIII.
(4) *Nouveaux élémens de philosophie*, vol. 1.

turale, dalla quale scaturiscono tali giudizi comuni a tutti (1). Dunque con molto senno disse Galluppi (2), che questo senso comune non è altro se non la logica stessa naturale, in virtù della quale l'uomo giudica delle cose senza princìpi teoretici: in somma il senso comune si risolve negli altri mezzi naturali di conoscere.

419. *Il senso comune serve a confermare la verità altronde conosciuta.* Io confesso che volendo una riprova che non ci siamo ingannati servendoci de' nostri mezzi di conoscere, non ve ne abbia alcuna migliore del senso comune; ma allora il senso comune non è un motivo immediato de' nostri giudizi. In queste circostanze devesi paragonare a quelle regole pratiche che si danno in matematica, per provare se un calcolo qualunque siasi bene eseguito. Imperocchè noi risguardiamo come moralmente impossibile, che insieme con noi, si ingannino ancora tutti gli altri uomini nel profferire un giudizio appoggiandolo ad uno dei motivi sopra stabiliti. Per la qual cosa facendo un raziocinio, od una osservazione qualunque, è regola di prudenza il consultare il senso comune, e se il tuo raziocinio o la tua osservazione avrà il suffragio dello stesso, potrai avere più sicurezza di non esserti ingannato. Si è per questa ragione che allorquando i logici si fanno a stabilire i criteri della verità tra i caratteri dell'evidenza, de' sensi esterni e simili, enumerano sempre l'approvazione del senso comune.

Tom. Reid (3), che ha tanto levato in onore la filosofia del senso comune, fa vedere che esso è il primo grado della ragione, che conviene alla più numerosa parte degli uomini. Osserva poi con molta sagacità che il di lui ufficio è più presto di confutare che di provare: « La conclusione, e' dice, di una serie di ragionamenti appoggiati sopra principi certi non può giammai contraddire una decisione del senso comune, perchè una verità non può essere in opposizione con sè stessa. »

420. *Confutazione della sentenza di Lamennais.* È manifesta poi l'assurdità della sentenza di Lamennais e Doney, i quali rigettando tutti i motivi legittimi de' nostri giudizi, ammettono il solo senso comune. Imperocchè se tutti gli altri motivi dei nostri giudizi sono fallaci, sarà fallace ancora il senso comune. E di vero, come posso assicurarmi del senso comune intorno ad una verità, se non ammettendo come vero il testimonio de' sensi i quali mi rivelano l'esistenza degli altri uomini? Per quali mezzi potrò accertarmi di non essermi ingannato nell'esplorare il senso comune? Come potrò conoscere che gli uomini da me consultati non si sieno ingannati? Come potrò sapere che essi non abbiano voluto prendersi beffe di me, vendendomi lucciole per lanterne? Come potrò

(1) *Logica*, par. 2, cap. IV, § 170.
(2) *Lez. di log. e met.*, lez. 35.
(3) *Ess. sur les fac. de l'esprit. hum.*, ess. VI, ch. II.

essere sicuro, che quello che oggi mi rammento avermi attestato gli altri uomini, sia propriamente lo stesso, ed io non lo abbia alterato riproducendolo? Tutte queste indagini da me non potranno giammai farsi, se non servendomi di tutti i vari mezzi di conoscere che Iddio mi ha conceduto. Per la qual cosa il senso comune suppone gli altri criteri, e quei filosofi che lo stabiliscono come unico criterio, negando la veracità agli altri, sono in contraddizione con loro stessi.

CAPITOLO SESTO

MEZZI ONDE ASSICURARCI DE' FATTI LONTANI DA NOI PER LUOGO E PER TEMPO

421. *Cosa sia autorità, fede e loro specie.* L' uomo è spesso nella necessità di sapere ciò che in altri luoghi ed in altri tempi è accaduto. Altro mezzo non ha per assicurarsene, se non consultare la relazione di quelli che sono stati presenti. Questo mezzo è un motivo legittimo di giudicare, chiamato *autorità*.

I filosofi distinguono due specie di autorità; *divina* cioè ed *umana*: l' *autorità divina* viene fondata sulla revelazione di Dio, e la *umana* su la relazione degli uomini. Allorchè noi prestiamo l' assenso ad una verità appoggiandola all' una o all' altra autorità, diciamo di *credere*, e l' atto speciale del credere si dice *credenza* o *fede*. Dal che si vede chiaramente che la fede esser puote *divina* o *umana*: noi crediamo con *fede divina* una verità che è appoggiata all' autorità di Dio che rivela, e con *fede umana* ciò che si fonda sull' autorità degli uomini. È facile poi il comprendere che la fede divina è infinitamente superiore alla umana a cagione della infallibilità di Dio; purchè costi però che Iddio abbia parlato.

422. *Disposizione dello spirito a credere i fatti appoggiati all' autorità.* Tutti generalmente siamo disposti a credere un fatto che ci venga attestato da un certo numero di uomini sconosciuti tra loro, collocati in varie situazioni, diversi per età, per carattere, per passioni, per religione e simili. Perchè se ci siamo accertati che essi non vogliano di concerto ingannarci, giudichiamo impossibile che a caso siensi incontrati a riferirci una cosa difforme dalla realità. E quando ancora ci si facesse osservare che gli uomini sono per natura leggieri, capricciosi, mendaci, malvagi e signoreggiati da varie passioni; tanto più rimarremo convinti che è impossibile il loro fortuito accordo nel riferirci il medesimo fatto. È questa la disposizione dell' uman genere.

Un grandissimo numero delle nostre cognizioni è fondato sopra l' autorità di uno o più uomini. Tutte le cognizioni storiche sono comprese in questa classe. Esse unisconsi a tutte quelle che noi direttamente possiamo procacciarci, e formano il totale delle nostre

cognizioni. « Se noi, dice monsignor Frayssinous (1), verremmo in un tratto ad obbliare interamente i fatti che crediamo sull'altrui fede, se ci limiteremmo a quelli soltanto che noi abbiamo veduti, se anche si cancellasse totalmente dal nostro spirito la cognizione di tutto ciò che ha preceduto la nostra esistenza; resterebbe annullato tutto il sistema delle nostre idee e delle nostre cognizioni, i nostri pensieri resterebbero slegati e senza alcuno appoggio, noi caderemmo in una specie di delirio, ed invece di una catena, i cui anelli sono insieme legati, noi non avremmo se non che certi anelli qua e là sparsi di una catena spezzata. »

423. *Sodezza del fondamento dell' autorità.* Passiamo adesso a deciferare sopra qual fondamento è appoggiato il valore dell' autorità, per vedere se meritamente o no da noi si presti alla medesima il nostro assenso. Qui due opinioni contrarie io ritrovo. Alcuni concedono all' autorità un peso tale che la pareggiano a quella che merita un fenomeno naturale o una verità di geometria pura; altri sono financo ritrosi a concederle tale valore da potere del nostro spirito ingenerare certezza. Da ambe le parti però vi ha esagerazione ed errore. Noi abbiamo avuto occasione di confutare la prima contro Filangeri (§ 271); qui però viene a sesto confutare il secondo errore, che certo è più grave del primo, perchè tende a rovesciare in gran parte l'edifizio delle umane conoscenze.

Nè devesi durare molto stento per arrecare argomenti da ciò. Noi conosciamo che i nostri simili sono esseri sensibili ed intelligenti come noi; e però inferiamo che possono e debbono sentire come noi, e ragionare come noi. Laonde avranno potuto fare le loro osservazioni in tempi ed in luoghi ne' quali noi non siamo stati.

424. *L' uomo non può seriamente mentire senza un interesse.* Inoltre l'uomo adopera i segni per manifestare le cose che sa, ed in quel modo che le sa. È questo per lui un bisogno. Affinchè mentisca deve urtare contro il suo naturale pendio e fare uno sforzo per combinare la menzogna. Per far ciò deve avere un interesse, e quando questo manca nessuno gratuitamente mentisce. Quello che si dice di una persona, si applica con più ragione ad un maggior numero. Impossibil cosa è che tutte seriamente parlando cospirino gratuitamente a fabbricar la menzogna. Nel mondo morale, come nel mondo fisico, vi sono leggi costanti che ne reggono il corso. Sopra queste leggi si fondano il maggior numero de' giudizi che risguardano la nostra condotta sociale. Per lo che siccome giudichiamo con certezza de' fenomeni fisici, fondandoci sulla costanza delle leggi fisiche; così dobbiamo giudicar con certezza de' fenomeni morali, fondandoci sulla costanza delle leggi che reggono il mondo morale. Dunque la nostra fede all' autorità umana è fondata sopra questi due giudizi: *gli uomini hanno potuto osservare fatti che io non ho os-*

(1) *Défense du christianisme, conf. sur les témoignages.*

servato : gli uomini quando non hanno interesse contrario narrano il vero (1).

425. *L' autorità può somministrarci certezza.* Giovanni Locke (2) ha dato il nome di probabilità e non di certezza a quello che si crede in forza dell'altrui autorità; anzi vi sono stati di quelli che hanno sostenuto, la probabilità generata dalle testimonianze andare di giorno in giorno decrescendo, in ragione della successione delle generazioni. Secondo questo calcolo, il più alto grado di probabilità compete alla relazione di quel che hanno veduto i fatti; il secondo alla testimonianza di quei che l' hanno uditi raccontare da' precedenti; e così di seguito, finchè la probabilità del tutto si cancelli.

Ma è facile scorgere la falsità di queste dottrine. Noi vedremo nel seguente capitolo che la probabilità, quantunque ammetta gradi di più e di meno, pure è sempre minore della certezza. Alcune volte ne' fatti che hanno il loro fondamento nell' autorità per mancanza di bastevoli documenti, non ci è permesso profferire giudizio certo, ma solamente probabile. Spesso però giudichiamo con certezza. Non meriterebbe il titolo di pazzo colui che non avendo veduta Roma, si farebbe a sostenere essere solamente probabile che questa città esista?

426. *Lo scorrere del tempo non può infievolire la credibilità di un fatto storico.* È da osservarsi poi, che il calcolo che si vuole istituire sul diminuimento della probabilità, circa i fatti di questo genere, è erroneo. Ed in vero, quando i motivi a' quali si appoggia la nostra credenza si conservano sempre i medesimi, e sono ben ponderati, dovrà necessariamente la cosa meritare il medesimo assenso; nè per molte generazioni che passino potrà mai diminuire la credibilità del fatto. Noi crediamo le imprese di Alessandro e di Cesare, l' esistenza di Omero e di Demostene, come si credeva più e più secoli addietro; e se fosse vero il calcolo di costoro, tali fatti appena potrebbero sperare dalla larghezza di questi generosi calcolatori un qualche leggiero grado di probabilità (3).

Adesso possiamo dettare le regole pratiche da seguirsi nel dover prestare il nostro assenso ai fatti appoggiati sull' autorità, o sia le regole della *critica*.

427. *Natura del fatto riferito dal testimonio.* Noi per mezzo delle testimonianze ci assicuriamo de' fatti odierni, cui non siamo stati presenti. Per non errare in tali circostanze il primo passo dev' esser quello di esaminare in sè stesso l' avvenimento. Se conoscerete manifestamente che risulti da circostanze impossibili o repugnanti fra loro, lo rigetterete qual favola; che se i motivi esterni

(1) V. Romagnosi, *Vedute fondamentali sull' arte logica*, l. 3, c. 2.

(2) *Essai philosoph. sur l' entendement hum*, liv. IV, ch. XV.

(3) Consultate la eccellente conferenza di monsignor Frayssinous, *Sur les témoignages.*

di credibilità sono forti, e tali da non potervi negare ai medesimi, in diversa forma dovete supporre che sia la cosa accaduta. Allorchè la combinazione delle circostanze vi comparisce soltanto improbabile, voi non avete un dritto a negarlo, ma solamente a dubbiare dello stesso; poichè si sa che molti fatti, i quali sono appariti a prima giunta inverisimili, si sono poscia ritrovati al vero conformi.

Qui però è d'uopo fare una osservazione importantissima. Non perchè un fatto è forse contrario alle leggi naturali, dovrà uno incaponirsi a negarlo. Perchè allora quando esso è cospicuo, sensibile e riferito da persone superiori ad ogni eccezione, sarebbe cosa stranissima che alcuno per la ragione solamente che il trova superiore alle leggi della natura, si facesse a gridare alla menzogna, alla credulità ed alla impostura. Imperocchè, come noi dimostreremo nella cosmologia, le leggi della natura possono essere sospese dall'autore medesimo che le dettò, ed è allora che avviene il *miracolo*.

Dopo aver gettato questo primo colpo d'occhio sulla indole stessa dell'avvenimento, dobbiamo rivolgerci a coloro che lo narrano, ed esaminare la loro *capacità* e *probità*, onde assicurarci che non si sieno ingannati nè che vogliano ingannarci.

428. ***Capacità del testimonio.*** Per giudicare della capacità di un testimonio deve esaminarsi l'integrità de' suoi sensi, la qualità della sua intelligenza, ed il grado di attenzione prestata. Un cieco, un sordo non potranno giammai fare testimonianza sopra fatti relativi all'organo di cui mancano. Oltre di che deve aversi riguardo alla distanza dell'obbietto, alla quantità della luce, ed a somiglianti altre circostanze necessarie per formarsi l'idea giusta della cosa; altrimenti sarà facile prendere per realità le illusioni de'sensi. Quantunque però il testimonio abbia sani i sensi, non avrà peso la sua relazione, se egli non gode di un grado d'intelligenza proporzionata alla qualità del fatto che attesta. Si è per questa ragione che dal ruolo de'testimoni restarono sempre esclusi i pazzi, gl'imbecilli, gli ubbriachi, i fanciulli, i dormienti: i quali, sebbene dotati d'integri sensi, non possono ben distinguere una sensazione da un'altra, nè conoscere il motivo e la ragione di quanto sentono o succede alla loro presenza. Finalmente richiedesi un grado particolare di attenzione; perchè sappiamo per esperienza che qualora siamo distratti, non ci accorgiamo di quanto si eseguisce intorno di noi; teniamo aperti gli occhi senza vedere, gli orecchi senza udire, le narici senza fiutare.

429. ***Probità del testimonio.*** Al valore della testimonianza, la seconda dote si è la probità della persona che la rende. A tale uopo devi accertarti che il testimonio non abbia motivo alcuno di alterare o nascondere la verità. Un uomo che vuol comprare un cavallo, non si affida per saperne l'età all'asserzione del vendi-

tore. Presso i tribunali sono giustamente sospette le relazioni de' nemici, degli amici, de' parenti, de' beneficati e simili. Una legge in Inghilterra proibiva per lo addietro la testimonianza di un inglese contro uno scozzese e viceversa; perchè l'antipatia tra queste due nazioni era giunta a tale, che induceva a violare le leggi più sacre. Quindi è che la deposizione di un testimonio debb' esser tanto più sospetta, quanto maggiori sono i motivi che possono sospingerlo alla menzogna. Quante volte un testimonio non avesse alcun motivo per mentire, la deposizione del più perverso dovrebbe esser tanto sicura, quanto quella del più integro. Ma siccome riesce spesso impossibile il demostrare che è nullo nel testimonio il motivo di mentire, perciò la probità dell'uno meriterà sempre un maggior grado di fede, mentre la tristizia dell'altro ingenererà in noi per contrario un grado di diffidenza. Che se un testimonio anche tristissimo riferendo un fatto, avesse valevoli motivi per asserire il contrario, allora la sua relazione tanto maggior fede meriterà, quanto più rilevanti sarebbero i motivi che potrebbero indurlo a mentire. Così un uomo che attesta la virtù di un suo nemico, una persona che con tutti i segni della ragionevolezza e della sincerità confessa il proprio delitto, non lasciano alcun dubbio nell'animo di chi ascolta.

430. *Come giovino gl' indizi.* Grandissimo peso poi acquista l'autorità de' testimoni, qualora viene avvalorata da indizi i quali per sè stessi confermino la realtà del fatto. Questi indizi sogliono ritrovarsi in talune circostanze che precedono, accompagnano, o seguono l'avvenimento. Se si tratterà p. e. dell'imputazione di un omicidio, saranno indizi antecedenti l'invidia, l'emulazione, la gelosia, l'interesse, le minacce, le insidie, il mal costume dell'accusato. Saranno indizi concomitanti la opportunità del luogo e del tempo per commettere l'omicidio, la persona intrisa di sangue, l'arma corrispondente alla ferita e trovata presso la persona medesima. E saranno da ultimo indizi susseguenti la fuga presa, il bottino fatto, lo smarrimento dell'accusato nell'essere sorpreso, la debolezza delle ragioni addotte in propria difesa, o le contraddizioni nel difendersi dall'accusa. Che se si tratti di furto, sono indizi valevoli il bisogno, specialmente se questo è nato dal vizio, lo sfoggiare improvviso, i dispendi superiori al suo stato e condizione, senza che si possano conoscere i mezzi onesti del rapido arricchimento. Tra gl' indizi susseguenti deve annoverarsi il corpo del delitto, che nel linguaggio della nuova giurisprudenza chiamasi l'ingenere. Debbe intanto riflettersi che gl' indizi possono a caso riunirsi contro colui che non è autore del fatto; laonde si vede che essi soli non bastano a provare la reità di una persona. Certo è però che come cresce il loro numero, peso maggiore acquista la testimonianza, e più verisimile diviene la reità dell'imputato.

Riguardo al numero de' testimoni, è facile vedere che quando

il fatto è attestato da un maggior numero merita maggior credenza; ma non deve trascurarsi di avvertire, che alcune volte un solo testimonio intelligente e morale dev' esser preferito a più altri che non sono adorni di tali qualità.

431. *Fatti tramandatici per mezzo della storia.* La storia è il mezzo per assicurarci degli avvenimenti che prima di noi succedettero, ed in suo soccorso vengono ancora i monumenti e la tradizione. Le regole somministrate pe' testimoni, ci serviranno ancora nella storia. Da principio deve esaminarsi l'intrinseca credibilità dei fatti che lo storico si fa a narrare. Le storie civili delle antiche nazioni non presentano che un caos di favole manifeste. Popoli selvaggi, ignoranti, creduli, superstiziosi, feroci e portati al meraviglioso, sovente si studiarono a darsi un'origine celeste; narrarono portenti e visioni; intraprese delle divinità celesti, infernali e simili altre stravaganze. Dev' essere eccettuato da questa classe il popolo giudaico. Conciossiachè i libri dell'antico testamento, essendo divinamente ispirati, c'istruiscono in un modo infallibile delle vicende politiche, e delle costumanze civili e religiose di questo popolo, careggiato dal cielo e fatto depositario della divina rivelazione.

Dopo esserci assicurati della credibilità del fatto in sè stesso, deve rivolgersi la nostra attenzione sullo storico medesimo. Qui è d'uopo distinguere in primo luogo i contemporanei dai posteriori; e fra'contemporanei quelli che sono stati presenti ai fatti che riferiscono, da quelli che gli hanno uditi da altri.

432. *Come si estimi la fede dovuta agli storici contemporanei e posteriori.* Per misurar la fede che dee prestarsi agli storici contemporanei, i quali riferiscono fatti da loro veduti, quelle medesime regole tener si debbono, che intorno a' testimoni oculari si sono poc'anzi accennate. Quando uno storico contemporaneo racconta fatti non veduti da lui, ma intesi da altri, se nomina le persone da cui gli ha uditi, la sua autorità riposa su queste, ed il nostro assenso deve prestarsi in proporzione del valore intrinseco degli autori che ha citato. Se però non cita persona alcuna, allora bisogna sospendere il nostro assenso. Frattanto trattandosi di cose pubbliche, e non tanto remote, e di cui molti sieno stati testimoni, la relazione merita fede, se da niun altro contemporaneo sia contraddetta; poichè non è verisimile che uno osi inventare un fatto pubblico e di gran momento, senza che da altri sia smentito. Ma se trattisi di cose antiche e di poco momento, allora poco gioverà se da nessuno furono confutati. Imperocchè prima dell'invenzione della stampa, la storia di un popolo, la vita di un uomo, non era alla fine che un manoscritto, in cui l'autore poteva scrivere ciò che più gli tornava a grado, senza timore di poter essere contraddetto e smentito. Nè riusciva sì facile averne più copie pria che s'introducesse l'arte de' copisti; di sorta che potea frattanto scor-

rere il tempo, in cui i testimoni che furono presenti a' fatti contenuti nel codice, avessero potuto convincere di falsità quella narrazione. Oltre a che le opposizioni che forse veniano loro fatte, non potevano essere anch' esse che manoscritti difficili a divulgarsi, e perciò potevansi agevolmente tor via per riguardi personali, per ispirito di partito, o per altra ragione; come infatti è avvenuto ad innumerabili manoscritti, dei quali abbiamo solo notizia per via di altri, che alle ingiurie del tempo sfuggirono.

Per quello poi che risguarda i fatti moderni e di poco momento, osservate che non è strano divulgarsi avvenimenti alterati o falsi del tutto, senza che vi sia alcuno che possa o che voglia darsi pensiero di avvertire i posteri dell' errore.

Gli storici posteriori niuna autorità certamente aver possono per sè medesimi, e tutta quanta la debbono a coloro da cui hanno tratte le loro notizie; cioè, agli storici contemporanei, o alla tradizione o ai monumenti. E però quando uno storico posteriore riferisce alcun fatto taciuto da' contemporanei, senza indicare da qual fonte l' abbia attinto, egli deve meritamente esser sospetto.

433. *Fatti appoggiati alla tradizione.* Quando poi trattisi di fatti che lo storico ci riferisce appoggiandosi alla tradizione, bisogna essere sommamente guardingo; poichè se i fatti odierni di bocca in bocca passando, tante alterazioni soffrono, che tutto altro divengono, cosa dobbiamo dire di tradizioni antichissime, che risalgono a' tempi più remoti? Gli uomini di quelle epoche involti nelle tenebre dell' ignoranza, facilmente potevano illudersi nello estimare il valore reale degli eventi, e la rozzezza doveva concorrere eziandio ad alterarne la tradizione. Da ciò non deve dedursi che siano tutti falsi i fatti che gli storici appoggiano alla tradizione; perocchè gli avvenimenti primitivi dovettero necessariamente essere affidati alla memoria, prima che gli storici si fossero accinti a tramandarceli, di una maniera permanente, per via della scrittura (§ 248). Solamente s' inculca a non esser molto facile a prestar l' assenso a' fatti appoggiati alla tradizione; e qualora c' induciamo a crederli, dobbiamo sempre sospettare delle circostanze. Perocchè può alcune volte il fatto esser vero nella sua sostanza, e passando di generazione in generazione venire alterato nelle circostanze.

434. *Dello stile usato dagli storici.* Generalmente poi negli storici, oltre alla dottrina, alla probità, al disinteresse, alla esenzione da ogni pregiudizio, prevenzione o spirito di partito; deve ancora aversi riguardo allo stile con cui è scritta la loro relazione. Ove questo abbia un carattere di semplicità e di candore, e sia di quelle grazie naturali soltanto ornato da cui anche la verità ama di essere accompagnata, merita certamente assai più fede, di quello che è soverchiamente forbito ed artifizioso. Poichè è facile il sospettare che in questo caso lo scrittore abbia più secondata la propria im-

maginazione, che la realtà, e siasi più studiato di dilettare che di istruire il genere umano narrando la verità (1).

435. ***Monumenti e loro specie.*** Qualora gli storici non fanno alcuna menzione de' fatti trascorsi, possiamo ricorrere a' monumenti; e questi ancora possono servire di rischiaramento a molti altri fatti, che con qualche oscurità dagli storici vengono riferiti. Qualunque oggetto capace di richiamarci alla mente un avvenimento passato, si chiama con termine generale *monumento*. Noi possiamo ravvisarne di due specie: taluni sono *naturali* ed altri *artifiziali*; i primi sono effetti delle operazioni della natura, i secondi l'opera dell'arte umana. A' primi appartengono le ossa fossili degli animali ritrovate ne' nostri continenti, e tanti altri fatti che la natura offre spontaneamente; a' secondi le monete antiche, i vasi di creta, i bassirilievi e simili. Noi parleremo degli uni e degli altri.

436. ***Monumenti naturali.*** Osservo l'ambra, e dentro vi scorgo certi piccoli insetti; da ciò ricavo che dovette un tempo questo bitume essere nello stato liquido, e quando si condensò vi rimasero quelli rinchiusi ed estinti. Ritrovando ne' nostri continenti conchiglie fossili, le cui analoghe attualmente esistono nelle profondità del mare, conchiudo che tali continenti furono un tempo ricoperti dalle acque del mare. Discavando nella grotta di *Mare-dolce* vicino Palermo, trovo un gran deposito di ossa fossili, principalmente di elefanti ed ippopotami, rotondate, miste a ciottoli e ad altri frantumi. Da ciò argomento che furono colà dalla furia delle acque depositate. Penetrando al fondo della grotta, facendovi un taglio verticale, vi ritrovo l'antico suolo, formato da varie maniere di polipai e gusci di conchiglie marine, analoghe a quelle che vivono nelle nostre sponde. Vi scorgo ancora uno scoglio calcareo assai compatto, e tutto bucherato nella superficie inferiore, da vermi litofagi e da conchiglie. Per lo che dalla natura di questo antico suolo, dal liscio dei pareti e da tutti gli altri segni inferisco, che il mare abbia fatto colà un lungo soggiorno (2).

Scorrendo la Sicilia, passo da Pedagaggi a Buccheri, e trovo un terreno calcario vulcanico, pieno di massi di lave, scorie rosse e simili altri prodotti; come più m'innoltro, le lave si offrono più copiose e più nere, talchè sembrami di essere alle falde dell'Etna; e giungendo a Buccheri, trovo per fino il paese fabbricato di lave del contorno. Inferisco da ciò evidentemente, che in quel terreno bruciarono un giorno vulcani, che oggi sono estinti. Le stesse osservazioni posso fare in tutto il val di Noto, ed in altri luoghi della Sicilia e delle isole adiacenti, e fermandomi particolarmente a Lipari, la ritrovo formata di vetro, smalti, pomici

(1) Consultate Genovesi, *Artis logico-criticae*, lib. IV, cap. II. — Gioja, *Elementi di filosofia*, part. II, sez. 2, cap. VI e VII.

(2) V. Scinà, *Rapporto sulle ossa fossili de' contorni di Palermo*.

e simili altre materie vulcaniche; donde conchiudo ancora, che quella è un vulcano estinto (1).

Dagli esempi che vi ho presentato potete facilmente conoscere, come esaminando taluni oggetti esistenti in natura, questi ci servono di monumenti naturali, con l'aiuto de' quali arriviamo a conoscere il vero stato passato delle cose. Questi monumenti di cui vi ho parlato, sono i dati di osservazione su' quali fondandosi la geologia si è studiata d'illustrare la storia del globo. Della stessa maniera i monumenti artistici, dei quali ora ci occuperemo, presentano i più eletti argomenti, con cui l'archeologia va deciferando i punti oscuri della storia antica.

437. *Monumenti artifiziali.* Disotterrando le reliquie delle città distrutte della nostra Sicilia, si ritrovano moltissimi monumenti artistici, che fan segno dell'alto grado cui giunse la di lei civiltà. Frugando tra le rovine di Selinunte, non è guari sonosi trovate alcune *metope* (2) pregevolissime. Fra queste, come osserva l'abate Scinà (3), tre che sono le più vetuste sentono lo stile ed il carattere egiziano ed appalesano l'infanzia della scultura appo noi. Altre due ti danno a vedere avanzamento dell'arte; perchè somiglievoli ti sembrano ai marmi di Egina. Cinque in fine se ne trovano, che pel disegno, per la composizione, per la grazia delle linee, per la semplicità dei panneggi, pel moto delle figure ti annunziano gusto e quasi perfezione dell'arte. Queste dieci metope, che sono ad alto rilievo, ornavano tre grandiosi tempii, che differiscono poco nelle proporzioni, e sono tutti di un bellissimo dorico (4).

Ora nei tempii e nelle metope si hanno ad un'ora ed i progressi della dorica architettura fra noi, ed i successivi progressi e la storia, per così dire, della scultura. E siccome Selinunte dopo l'epoca della sua distruzione, che accadde all'olimpiade 92, non ritornò più all'antico lustro, ed alla pristina grandezza; perciò sono da riferirsi le ultime cinque metope tra l'olimpiade 89 e 90 (5), o sia a quel tempo in cui la scultura già fioriva, e cominciava a destare rumore e maraviglia nella Grecia. Dunque antico, progressivo, e comune con la Grecia fu nella nostra isola l'amore e lo studio delle arti belle.

Somiglianti notizie possono ritrarsi da' monumenti che sonosi

(1) Vedi i *Campi flegrei della Sicilia* dell'abate Francesco Ferrara, part. 1, pag. 91.

(2) Termine architettonico indicante lo spazio tramezzo a due aperture; spazio che nei tempii antichi era fra i triglifi, quando liscio e quando ornato di sculture.

(3) *Del primo periodo della letteratura greco-sicula*, pag. 57.

(4) Consultate l'egregia opera del duca di Serradifalco, *le Antichità della Sicilia esposte ed illustrate*, vol. 2, Palermo 1834.

(5) Tra l'anno 460 e 420 av. G. C.

disotterrati dalle rovine di Girgenti, Tindari, Segesta, Siracusa e di altre assai greco-sicole città.

Del pari gli scavamenti cominciati a' tempi di Carlo III Borbone nelle città di Ercolano e di Pompei vicino Napoli, quante notizie non ci hanno somministrato intorno a coloro, che diciannove secoli addietro le abitavano? Papiri, statue, pitture, utensili domestici e simili, che nel real museo borbonico si conservano, tengono luogo di tante scritture, in cui l' archeologo vede ritratte le abitudini degli abitatori delle medesime (1).

Similmente potete dire de' monumenti della Grecia, di quei dell' India, del Messico, e di quelli della stessa Scandinavia cui si è dedicata un' accademia stabilita in Copenhague. Ma più di ogni altro è da farsi ricordo di que' dell' Egitto, che fu la culla delle lettere, delle arti e delle scienze. La *descrizione dell' Egitto*, frutto nobilissimo e glorioso della spedizione fatta da Napoleone, e delle fatiche pazientemente durate da' più celebri letterati, quante cognizioni non ci somministra su gli antichi Egizi? L' ultima spedizione gallo-toscana sotto Champollion e Rossellini quali istruzioni non ci ha dato circa gli antichissimi re dell' Egitto, intorno allo stato civile del popolo, ed intorno ai riti e cerimonie della loro religione? Or tutte queste notizie non si sono ricavate che dalle sculture e pitture che trovansi sulle pareti de' templi, dei palazzi e degli *ipogei* (2) medesimi, per mezzo delle quali gli Egizi erano usi rappresentare la loro vita politica, civile e religiosa (3).

Chiara cosa è adunque che per mezzo de' monumenti artistici noi arriviamo alla cognizione di molte verità, che forse gli storici non ci hanno tramandato, a rischiararne altre che erano dubbie, e a confermare spesse fiate ciò che altronde per mezzo della storia si conosceva.

438. *Autenticità de' libri.* Le storie ed i monumenti artifiziali quanto sono di peso, ove siamo certi di appartenere a quell' autore, ed a quell' epoca cui si attribuiscono, e di essere pervenuti sino a noi quali furono in origine formati; altrettanto ci lasciano dubbiosi ed incerti, quando intorno a queste circostanze esistono sospetti. Un libro o un codice dicesi *autentico* o *autografo* quando è dell' autore di cui porta il nome e del tempo cui si riferisce; ed è *genuino* allorchè è precisamente tale quale venne formato. Se un codice non è infatti di quella antichità che gli si attribuisce, nè composto da colui al quale si ascrive, allora dicesi *apocrifo* o *falso*. Si chiama *mutilato*, se gli manchi alcun tratto; *interpolato*, se vi si trovano fatte giunte arbitrarie; *alterato* o me-

(1) V. le *Pitture di Ercolano* in fol. — *Real museo borbonico*, in-4.

(2) Sepolcri sotterra.

(3) V. *I monumenti dell' Egitto e della Nubia descritti ed illustrati* da Ippolito Rossellini.

glio *falsificato*, quando ad alcuni squarci genuini, altri ne siano stati da mano straniera sostituiti. In questi casi il codice chiamasi ancora *corrotto*.

Per non lasciarci illudere in questa materia, è d' uopo aver presenti talune regole, onde discernere gli autentici dai falsi o corrotti. E comechè si appartiene all' *arte critica* il dettarle minutamente, noi ne diremo tanto che basti, a potere schivare l' errore in simili circostanze.

439. *Regola per provare l' autenticità di un libro.* Ed in primo luogo, se un libro ne' codici più antichi, o presso i più antichi scrittori, si vedrà attribuito a tutt'altri, che a quello di cui porta il nome, allora dovrà credersi di tutt'altro autore. E se confrontato con gli antichi codici, e coi passi che ne riferiscono gli antichi scrittori, vi si troveranno delle mutilazioni o variazioni o giunte, allora dovrà tenersi per alterato. 2.° Sospetto debb' essere un libro di cui nè l'autore medesimo in altre opere, nè gli scrittori coevi o prossimi a quella età mai non facciano menzione, specialmente se in essi riscontrasi qualche luogo, ove naturalmente avrebbero dovuto accennarlo. 3.° È apocrifo un codice quando le parole, le metafore e lo stile differenziano dal gusto dei tempi in cui si pretende che sia stato composto, o dalla maniera di esprimersi dell'autore a cui si vuole attribuire. 4.° È apocrifo o almeno interpolato qualora vi si trovano *anacronismi*, cioè vengano accennate persone, avvenimenti, scoperte o denominazioni posteriori al tempo del preteso suo autore. 5.° Dovrai pure giudicarlo apocrifo o corrotto, se vi leggi dottrine che l' autore non avrebbe potuto sapere, o contrarie a quelle che sostiene in altre sue opere come genuine da tutti riconosciute; purchè però abbi prove che egli non sia mutato di parere. 6.° La forma stessa dei codici e manoscritti basta alcune volte per determinare almeno la loro antichità, e quindi l'autorità che aver possono per questo riguardo. Un codice adunque o un diploma, ed in generale un papiro, una carta, una pergamena non si crederà di quel tempo di cui si spaccia, quando, o la materia stessa, o la forma de' caratteri, o altra simile particolarità si oppone con tutto ciò, che si conosce essersi usato comunemente a que' tempi, o quando discorda da altri conosciuti ed autentici documenti della persona alla quale si attribuisce.

440. *O di un monumento.* In ordine a' monumenti poi riflettete, che se essi illustrano la storia da un canto, debbono da un altro essere illustrati, e suppliti nelle loro mancanze ogni qualvolta oscuri fossero ed imperfetti. È d' uopo esaminarne l' autenticità; poichè l' impostura spaccia parecchi di questi monumenti fatti a dì nostri come se fossero antichi. Per non cadere in errore, bisogna esaminare la materia onde sono formati, l' intonacatura; ed in generale è mestieri paragonarli sempre alla storia, a' costumi, al

gusto delle opere incontrastabili di quelle età, e di quelle nazioni a cui tali monumenti si ascrivono. Sopra tutto una regola generale e sicura per tali monumenti si è quella di confrontarli, o con altri simili autentici, o con altri analoghi del medesimo tempo; lo che richiede molta erudizione e non poca fatica (1).

441. ***Filosofia della storia*, *sua utilità*, *e pericolo nell' usarla*.** Le storie, le iscrizioni, i diplomi, i monumenti di ogni specie sono i dati, che messi alla prova della critica ci fan conoscere i fatti delle nazioni, e perciò il cammino della umanità. Oggi si è cercato di penetrare più a fondo in questo ramo delle umane cognizioni, si è creata la scienza chiamata *de' fatti umani* o *filosofia della storia*. Essa mira a studiare i fatti delle nazioni nelle leggi che li reggono, e perciò a spiegare le storie favolose degli antichi popoli, ed a raddrizzarle; e mira eziandìo a conoscere le leggi dello sviluppo delle nazioni e della umanità, derivandole dalla natura stessa dello spirito umano, e dai fatti certi di quelle nazioni, di cui si conoscono i passi nella via dello incivilimento. Queste investigazioni hanno molto contribuito ad illustrare la storia antica, ed a collegare sotto unico aspetto la varietà degli avvenimenti delle diverse nazioni.

Bisogna però riflettere che la filosofia della storia è la specolazione che interviene ne' fatti dell' umanità, come interviene nei fatti della natura. Laonde, come l' uso equabile della esperienza e della specolazione è necessario per interpetrare la natura, così del pari lo è per la conoscenza de' fatti dell' umanità. Gli eruditi e gli annalisti è mestieri, che uniscano alla erudizione, i princìpi della filosofia della storia, per ben conoscere i fatti, scoprirne le cagioni e l' incatenamento; dall' altra parte però bisogna evitare di trattare la storia con la prevenzione per alcuni princìpi generali, e sdegnando l' esame di tutti quei documenti, che soli possono spargere la luce necessaria, per ben vedere ne' fatti umani. Il razionalismo introdotto nelle scienze storiche ha sovente formato storici superficiali, che hanno viziato la storia medesima (2).

CAPITOLO SETTIMO

DELLA PROBABILITA' DEGLI AVVENIMENTI FUTURI

Lo spirito umano ha vari mezzi per giungere alla certezza; per le verità pure il principio della identità, per le empiriche la esperienza, e pei fatti lontani l' autorità. Con tutti questi mezzi

(1) Sopra questo articolo vedi la *Critica* di Giovanni le Clerc, e l' *Arte logico-critica* di Genovesi.

(2) V. Guerard, *Discours d' ouverture du cours de la première année à l' école des chartres*. Sta nella *France littéraire*, Paris 1832.

l' uomo perviene a conoscere le relazioni logiche delle sue idee, lo stato attuale delle cose, ed il passato. Noi cennammo (§ 408) che lo spirito per mezzo de' principi generali induttivi perviene a conoscere il futuro. Ora dobbiamo di proposito trattarne, e detteremo le regole per ben condurci in tale previsione. Con la persuasione che il futuro è simile al passato, i fenomeni passati ci servono di norma per l' avvenire.

442. *Indizi del futuro ne' fenomeni naturali.* Ho osservato che ogni qual volta piove o imperversa il vento, il mercurio nel barometro si abbassa. Io, allo improvviso abbassare del mercurio nel barometro, prevedo vicina la pioggia o il vento. La lunga quiete de' vulcani, ed una subita universale fuga degli animali che vivono sotterra sono indizi di tremuoto. Essendo stata molto asciutta la està, si argomenta che le prime piogge dovranno essere accompagnate da grandini e da fulmini.

Le foglie e i fiori di alcune piante dette *meteoriche* distendonsi o chiudonsi secondo che il cielo è coperto o sereno, a norma che il tempo è umido o secco; e di conseguenza secondo che l'atmosfera è più o meno pesante. Le foglie della *zucca* e del *carcioffo* appassiscono e piegansi verso il suolo all' avvicinarsi della tempesta. Il fiore della *pampinella* si apre quando il tempo deve cambiare, i gambi del *trifoglio* si raddrizzano quando deve piovere. La *calendula d' Africa* la quale ne' giorni sereni si apre tra le sei e le sette ore del mattino, e chiudesi alle quattro della sera, non si apre punto quando è vicina la pioggia. All' incontro il *sonco di Siberia* che si chiude d' ordinario durante la notte, resta aperto se deve piovere la dimane.

Taluni uccelli che si ritirano al coverto, o si affaticano a nettare le loro penne; i gatti che si puliscono più del consueto annunziano prossima la pioggia. Le rondini che volano basso e radono la terra; le mosche le quali sono più impertinenti e pungono con maggior forza; i ragni che abbandonano la terra e vanno in giro, indicano che non è lontana là pioggia. Gli uomini di costituzione gracile e delicata, che risentono uno stato di mal-essere in tutta la macchina, e particolari dolori nelle parti offese del corpo o male organizzate, sono segni non fallibili di prossimo cambiamento nell' atmosfera.

Sopra segni di simil genere si fondano per lo più gli uomini di campagna per prevedere il futuro, e regolare le loro azioni. Prendiamo esempi dall' ordine morale.

443. *Esempi presi da' fenomeni morali.* Se vedo in un regno nuovi terreni ridotti a cultura, nuovi rami d' industria messi in attività, nuove fabbriche introdotte, nuovi elementi di commercio aperti: in somma se scorgo nuovi mezzi di sussistenza, prevedo che dovrà aumentarsi in quel regno l' agiatezza, la civiltà e la popolazione. Fenomeni contrari mi spingono a fare il pronostico

contrario. Data una legge di coscrizione che non si estende ai coniugati, prevedesi facilmente che molti per esentarsi da questa legge contrarranno legittimo matrimonio.

Ho costantemente osservato che il prezzo delle cose aumenta in *ragione diretta del numero de' compratori ed inversa de' venditori*. Da ciò inferisco che un fondo esteso avrà in proporzione minor prezzo di un altro più piccolo, perchè minore è il numero de' compratori del primo che del secondo. Inferisco ancora che nelle epoche della messe la mercede de' lavoratori di campagna aumenterà, perchè molti abbisognano di loro e li ricercano; laddove nelle stagioni morte essa abbasserà, perchè ne abbisognano pochi.

444. *Previsione certa e probabile degli avvenimenti futuri.* Per lo che tanto nelle cose naturali che nelle morali, lo spirito può, da alcuni fatti presenti, innoltrarsi nella cognizione degli avvenimenti futuri. Questo fa l'uomo volgare con la propria esperienza, e questo l'uomo illustrato dalla cultura scientifica. La cultura delle scienze fa conoscere le leggi secondo le quali operano gli esseri nel mondo fisico e nel morale; ed allorchè queste leggi son conosciute con certezza, l'uomo prevede con certezza il futuro, come le stagioni, le fasi della luna, le ecclissi e simili; tali e tali altre mutazioni nel commercio, nella morale e nella vita civile di una nazione. La chimica e la fisica applicate si servono della cognizione certa delle leggi, secondo le quali operano gli agenti naturali, per produrre or questi or quelli effetti, utili per le arti e pel commercio. In questi casi la previsione è accompagnata dalla certezza fisica, perchè si fonda sulla costanza del corso della natura. E quantunque vi sieno filosofi che chiamano solamente probabile tale previsione, pe' dubbi di Hume sulla similitudine del futuro col passato; pure noi abbiamo fatto vedere (§ 410), che tali timori non possono menomare la certezza fisica del ritorno dei medesimi fenomeni naturali.

In moltissimi casi però nè il volgo nè i dotti possono prevedere il futuro, e l'avvenimento accade impreveduto, o se lo prevedono, nol possono con certezza, ma solo con probabilità. L'evento allora suole attribuirsi all' *accidente* o al *caso*. Ma a parlar propriamente la parola caso o accidente è vuota di senso.

445. *Non vi ha caso in natura.* Tutti gli avvenimenti sono concatenati nell' universo, dice Laplace (1), e quelli ancora che per la loro picciolezza sembrano non andar soggetti a leggi, sono da leggi costanti ed uniformi regolati. Una intelligenza che conoscesse tutte le forze di cui è animata la materia, che fosse così vasta da sottomettere tutti questi dati all' analisi, abbraccerebbe in una medesima formula i movimenti de' più grandi corpi dell' universo e quelli del più leggiero atomo. Ma avendo riguardo alla ignoranza

(1) *Théorie analytique des probabilités*, l. II, I.

in cui siamo del subbisso de' dati necessari alla soluzione di questo gran problema, ed alla impotenza già riconosciuta di poterle tutte sottomettere al calcolo, noi al vedere alcuni fenomeni che ci sembrano arrivare e succedersi senza alcun ordine, siamo usi attribuirli al caso; parola, che non è altro alla fine che l'espressione della nostra ignoranza. Ma in realtà tali fenomeni hanno la loro cagione in quelle leggi semplicissime che Iddio dettò alla natura, e per le quali si conserva l'ordine e l'armonia del mondo fisico e morale.

446. *Probabilità e modo di estimarne i gradi.* Ora la *probabilità* nasce in parte da questa nostra ignoranza, ed in parte dalle nostre conoscenze. Noi spesso sappiamo che sopra due, tre o più avvenimenti un solo deve esistere, senza che nessuna cosa ci possa dire quale di questi seguirà. In tale stato di dubbiezza è impossibile decidere con certezza quale tra tutti si avvererà. Egli è frattanto probabile che preso uno di questi avvenimenti a mio talento non si avveri affatto; perchè su diversi casi per me egualmente possibili io ne vedo molti che escludono la sua esistenza, mentre che un solo favorisce.

Ora la teorica della probabilità consiste a ridurre tutti gli avvenimenti, che possono aver luogo in una circostanza data, ad un certo numero di casi egualmente possibili, cioè a dire, tali che noi fossimo egualmente indecisi sulla loro esistenza, e poi determinare fra questi casi, il numero di quelli che sono favorevoli all'avvenimento di cui si cerca la probabilità. Il rapporto del *numero de' casi favorevoli a quello di tutti i casi possibili* è la misura di questa probabilità. Essa adunque si può esprimere matematicamente per mezzo di *una frazione di cui il numeratore è il numero de' casi favorevoli, ed il denominatore quello di tutti i casi possibili.* Rischiariamo questa teoria con esempi i più ovvi, e pe' quali bastino i principi della più usuale aritmetica.

447. *Si arrecano alcuni esempi.* Sono in una urna due palle segnate *a*, *b*. Se mi si domanda quale delle due uscirà di primo estratto, io resterò perfettamente dubbio e indeciso. Perchè non sapendo quale posizione prenderanno queste palle, e quale direzione prenderà la mano, non ho nessun motivo per predire l'uscita dell'una più presto che dell'altra. È possibile ugualmente che esca *a* o *b*; e per l'uscita di *a* uno è il caso in cui essa verrà di primo estratto. Essendo adunque uno il favorevole tra due casi possibili, la probabilità dell'uscita di *a* posso esprimerla per $^1/_2$, e per $^1/_2$ ancora quella dell'uscita di *b*. Se le palle sono *a*, *b*, *c*; essendo egualmente possibile che di primo estratto esca una delle tre, uno è il caso favorevole per l'uscita di *a*; e però la sua probabilità è $^1/_3$, e tale è ancora quella delle altre *b*, *c*. Parimente se le palle saranno *a*, *b*, *c*, *d*, la probabilità per ognuna sarà $^1/_4$; se sono cinque *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, la probabilità sarà $^1/_5$; e finalmente sarà $^1/_6$ per sei *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*.

Si immagini adesso che in questo ultimo caso vi sieno due palle segnate con *e*, e perciò sieno le palle *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *e*, allora la probabilità per l'uscita di *e* viene aumentata; perchè tra sei casi possibili ve ne sono 2 in suo favore, perciò la probabilità è $^2/_6$. Se si avrebbe *a*, *b*, *c*, *e*, *e*, *e*, la probabilità per l'uscita di *e* sarebbe $^3/_6$. Essendo *a*, *b*, *e*, *e*, *e*, *e*, la probabilità diviene $^4/_6$; nell'ipotesi di *a*, *e*, *e*, *e*, *e*, *e*, la probabilità è $^5/_6$; e finalmente se si suppone che le palle sieno *e*, *e*, *e*, *e*, *e*, *e*, la probabilità è convertita in certezza. Imperocchè qualunque palla si prende è sempre *e*; sei sono i casi possibili, ed altrettanti sono i favorevoli; e se si vuole usare il medesimo simbolo delle frazioni, scrivendo per denominatore i casi possibili, e per numeratore i favorevoli, si avrà $^6/_6$ che vale *uno*. Ed è perciò che la certezza viene rappresentata dalla unità. In questo modo i filosofi togliendo in prestito il linguaggio de' matematici, con l'unità esprimono la certezza, e per mezzo di frazioni rappresentano la probabilità di un evento. Scorgesi dagli esempi precedentemente esposti, che come il valore della frazione cresce e si avvicina alla unità; così cresce, e nel medesimo rapporto, la probabilità. Scagliamo altri esempi.

448. *Altri esempi*. Sonovi in un'urna 90 numeri, e devono estrarsene 5 come è nel lotto. Se io ne giuoco uno di primo estratto, 90 saranno i casi possibili, e non potendo io vincere che nel solo caso in cui esca di primo estratto il numero da me fissato, la mia probabilità sarà $^1/_{90}$. Che se si suppone non fisso il posto dell'estratto, ma giuocherò il numero per estratto generale; potendo nella estrazione di ognuno de' cinque numeri da estrarsi venir fuori il mio, la probabilità a favore del numero da me fissato sarà $^5/_{90}={}^1/_{18}$. Del pari nel getto de' dadi se giuocherai con due dadi, la probabilità di far 12 è $^1/_{36}$; perchè le combinazioni possibili sono 36 ed una sola dà 12. In questo caso la probabilità dicesi *composta*, perchè risulta dalla unione delle probabilità *semplici* de' due dadi. Similmente la probabilità di fare 11 è $^2/_{36}={}^1/_{18}$, perchè delle 36 combinazioni 2 danno 11, e sono quando il 5 di uno si combina col 6 dell'altro, ed il 6 del primo col 5 del secondo. Similmente la probabilità di fare 10 è $^3/_{36}={}^1/_{12}$, di fare 9 è $^4/_{36}={}^1/_9$, di fare 8 è $^5/_{36}$, e così via discorrendo.

449. *La probabilità varia secondo il numero de' dati conosciuti.* Tutti i casi, che non sono pochi, in cui noi giudichiamo con verisimiglianza di un avvenimento qualunque, il nostro spirito di questo metodo, confusamente percepito, si serve per proporzionare il grado dell'assenso. Gli uomini diversi siccome conoscono ora un maggiore, ora un minor numero di casi possibili e favorevoli; perciò diversi giudizi devono portare sulla probabilità di un evento. Anzi lo stesso uomo in diverse epoche della sua vita diversi giudizi ne farà, a norma del maggiore o minor numero di dati che andrà conoscendone. Ec-

coti un esempio di Laplace per dichiarare questa teoria. Supponi tre urne *a*, *b*, *c*, una delle quali contenga palle nere, e le altre due contengano palle bianche. Se si vuole estrarre da *c* una palla, qual sarà la probabilità che tale palla sia nera? Se io non so in quale delle tre urne siano le palle bianche e le nere, estraendo dalla urna *c*, in un solo caso avrò palle nere, e perciò in tre casi possibili un solo sarà per me il favorevole; laonde la probabilità della uscita di una palla nera dalla urna *c* sarà $^1/_3$. Si immagini che io sappia la urna *a* contenere palle bianche, allora le palle nere dovendo essere o in *b* o in *c*, e tra' due casi, potendo io guadagnare solo in un caso, la probabilità sarà $^1/_2$. Se finalmente saprò che in *a* e *b* vi sono le palle bianche, allora sarà certezza per me, che estraendo da *c* otterrò palla nera. Da ciò comprendesi come relativamente ad un medesimo evento, la probabilità mia varierà a seconda del numero maggiore o minore de' dati da me conosciuti.

450. *La probabilità non si altera conservandosi costante il rapporto tra' casi favorevoli e contrari.* Qui però è d'uopo avvertire, che al contrario la probabilità dell'evento si conserverà sempre la stessa inalterabilmente, allorchè aumentandosi il numero de' casi favorevoli e contrari, rimarrà lo stesso il rapporto tra gli uni e gli altri. Così se in una urna colloco sei palle *a*, *b*, ec., la probabilità per uscire *a* sarà $^1/_6$. Se poi collocherò nell' urna altre sei palle segnate ancora con *a*, *b*, ec. la probabilità per la uscita della palla *a* si conserverà sempre la stessa. E di vero essendo 2 i casi favorevoli e 12 i possibili, la probabilità sarà di 2 contro 12, cioè $^2/_{12}$ che vale $^1/_6$. Immagina che le palle *a* siano ambedue legate con un filo e così lo siano rispettivamente le altre coppie *b*, *c*, ec. Si scorge manifestamente che sempre tra sei casi possibili ve ne ha uno favorevole, con la circostanza che ora si avranno due palle *a*, *b* o altre legate fra loro.

451. *Esattezza del calcolo della probabilità ne' giuochi di sorte.* Co' principi fin qui esposti si valuta la probabilità ne' giuochi di sorte: in essi vi ha un certo numero di casi possibili, ve ne sono alcuni favorevoli al giuocatore, ed il rapporto di questi ai primi esprime la probabilità della vincita del giuocatore. In tutti questi casi i dati sono semplicissimi, ed esattamente calcolabili, perchè non si tratta che di rapporti tra le quantità. Data l' ipotesi, di una maniera sicura si può stabilire *a priori* la probabilità dell' evento; perchè *a priori* si possono determinare i casi favorevoli ed i possibili. La frazione che rappresenta la probabilità ne esprime esattamente il valore. Per questa ragione i matematici nel secolo XVII si impadronirono di questo ramo. Galileo ne stabilì le prime nozioni, in una lettera sul giuoco dei dadi. Poi Pascal e Fermat si proposero alcuni problemi sulla probabilità e li sciolsero. Indi Huygens riunì queste soluzioni, e le estese in un piccolo trattato su questo soggetto. Bernoulli, Montmort, Moivre, e Condorcet trattarono

appresso in un modo più generale questa materia, e finalmente Laplace la ridusse ad un' applicazione semplicissima del calcolo delle *funzioni* dette *generatrici*.

452. *In quali casi non può applicarsi il calcolo della probabilità.* Moltissimi sono i casi ne' quali lo spirito umano non può profferire giudizio con certezza, ma solamente con probabilità. Per profferire un giudizio certo è d' uopo che sulla cosa si abbiano tanti indizi, che sieno sufficienti per escludere qualunque timore d' ingannarci. Al contrario però ove il numero degli indizi non è sufficiente per escludere qualunque timore d' ingannarci, il giudizio sarà probabile, più o meno secondo il maggiore o minor numero d' indizi. Così trattandosi di prevedere la qualità del tempo che farà domani, di giudicare su di un fatto riferito da alcuni storici e taciuto o messo in forse da altri, di credere alla testimonianza di un individuo, di prevedere l' arrivo di un bastimento al porto cui è diretto, o la riuscita di un giovane che si applica ad una professione, o la deliberazione di un' assemblea e simili; noi per lo più possiamo arrivare ad ottenere alcuni indizi capaci solo a darci probabilità, ma non sufficienti a generar certezza. In tali circostanze la esperienza del passato potrà servirci di norma per profferire i nostri giudizi, ma non potremo servirci della lingua del calcolo, perchè gli elementi non sono calcolabili. Se un individuo tra dieci testimonianze ne ha dato 9 conformi alla verità, ed una pel falso, si potrà bene esprimere per $^9/_{10}$ la probabilità per cui dica il vero in una data circostanza, e $^1/_{10}$ quella per cui dica il falso? No certamente. Questa volta può essere interessato un suo parente, un suo amico, può insomma da varie passioni esser mosso, le quali potranno fargli tradire il vero, e certo tutti questi elementi non possono essere rappresentati dalla frazione $^1/_{10}$. Discorrete similmente di altri casi consimili, tanto se risguardano il mondo fisico, quanto se sono relativi al mondo morale. Da ciò si capisce perchè non possa applicarsi il calcolo della probabilità a tutte quelle cose, che non possono esprimersi per via di numeri, e perchè non abbiano potuto ottenere utili risultamenti coloro che si sono sforzati ad applicarvelo.

453. *Differenza tra il profferire un giudizio probabile ed applicare il calcolo della probabilità.* Noi diciamo che in molti di questi casi non può applicarsi il calcolo della probabilità; ma con ciò non intendiamo che lo spirito umano non possa profferire un giudizio probabile sopra l' evento di cui si tratta. Muove da Palermo per Marsiglia un bastimento con bel tempo; io giudico con probabilità che sarà per arrivare felicemente al porto destinato. Il mio giudizio è probabile. Sarà più probabile il mio giudizio, se il viaggio si farà nel mezzo della primavera. La probabilità sarà maggiore se il bastimento è di fresca e forte costruzione, e crescerà di vantaggio se sarà comandato da un esperto capitano e fornito di de-

stro equipaggio. L'esperienza del passato e la conoscenza delle leggi che governano il mondo fisico e morale saranno di scorta allo spirito umano nel profferire tali giudizi. Egli potrà bilanciare gl'indizi a favore dell'evento e que'contrari, e su questo fondare il suo giudizio probabile; ma deve rinunziare alla speranza di poterli esprimere esattamente per via di cifre. Lo stesso dicasi per l'ordine morale, il quale ha ancora le sue leggi. Perchè quantunque gli avvenimenti morali dipendano dalla volontà umana, la quale è libera, pure questa non si determina senza motivi; e perciò la conoscenza di questi può in moltissimi casi farci prevedere le deliberazioni della volontà. Siccome però variabili sono i motivi, variabili le passioni che agiscono sul cuore umano; perciò in queste occasioni la previsione del futuro non può essere che più o meno probabile.

454. *Cosa debba farsi per regolare il nostro giudizio probabile.* La previsione del futuro spesso è importante per la condotta della vita. Or l'evento quale che siasi fisico o morale che si prevede, essendo contingente dipende da una o più cause con cui trovasi in rapporto. E però in tali circostanze data la causa si prevede l'effetto che probabilmente può produrre, ed all'inverso dato l'effetto che può derivare da più cagioni, s'indaga la sua causa probabile. Non potendo determinare *a priori* gli eventi possibili ed i favorevoli come ne'casi superiori, è d'uopo consultare l'esperienza, e così *a posteriori* vedere cosa in simili circostanze si è avverato; ed in tal modo estimare ciò che è favorevole all'evento e ciò che vi è contrario. Questo si pratica nelle società di assicurazioni, nella costituzione delle rendite vitalizie e simili; ne'quali casi le tavole meteorologiche e le tavole statistiche, che contengono i dati di fatto, sono di norma al giudizio. Qui però onde essere più sicuro il giudizio probabile è d'uopo consultare il maggior numero di casi che possiamo; perchè in un maggior numero di casi ottiensi un maggior numero di combinazioni, e così verranno a determinarsi meglio i limiti probabili degli eventi possibili e favorevoli. Inoltre è d'uopo cercare di scegliere oggetti ed eventi quanto più si può somiglianti, perchè le grandi diversità rendono eterogenei i casi, e perciò incapaci di potersi mettere tra loro in rapporto.

CAPITOLO OTTAVO

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA — DELLA SPERANZA MORALE E DEGLI SBAGLI NELLA PREVISIONE DEL FUTURO

Dopo avere spiegato nel precedente capitolo la teoria della probabilità, passiamo adesso a trattare della *speranza morale*, che con la probabilità è connessa, ed indi ad esporre gli sbagli che si possono prendere nella previsione del futuro.

455. *La speranza morale è fondata sulla probabilità.* Sappiamo che la speranza ed il timore sono due sentimenti relativi ad un bene o ad un male futuro (§ 200). Ambedue questi sentimenti si svolgono giusta il calcolo che forma la nostra ragione, circa la probabilità maggiore o minore di accadere un dato evento. Parrebbe a prima vista che i gradi maggiori o minori di probabilità confusamente da noi calcolati, dovessero essere la unica ed esclusiva norma del nostro sperare o temere. Ho un bastimento che parte dal porto, e non so se arriverà felice al suo destino; mille accidenti possono metterlo in pericolo. Consultando l' esperienza trovo che tra 100 bastimenti che muovono dal porto, dieci fanno naufragio, e 90 giungono in salvamento. Colui che vorrebbe esprimere per via di cifre la probabilità del naufragio di un bastimento che parte dal porto, la chiamerebbe $^{10}/_{100}={}^{1}/_{10}$, e quella del suo arrivo felice $^{90}/_{100}={}^{9}/_{10}$. Sembrerebbe adunque che la speranza debba essere rappresentata da $^{9}/_{10}$, ed il timore da $^{1}/_{10}$, eppure altrimenti va la bisogna. Lasciamo stare che le dette frazioni non possono rappresentare tutte le circostanze particolari che in questo bastimento concorrono (§ 453); molti altri elementi devono essere calcolati per estimare il valore della speranza e del timore.

456. *Il valore del bene deve entrare nel calcolo della speranza morale.* Immaginate che questo bastimento sia vôto, piccolo di volume, molto sdrucito; a dir breve, minimo nel suo valore. In questo caso la probabilità della sua perdita farà in me pochissima impressione, e perciò leggerissimo sarà in me il timore. Se al contrario la probabilità della perdita restando la stessa, il bastimento sia uno de' più grandi, ben costruito, interamente nuovo, in somma di massimo valore; in questo caso la probabilità della sua perdita mi metterà in qualche agitazione, ed il mio timore sarà grave. Questo aumenterà ancora se il bastimento è carico, se porta merci preziose, se è unico per me, e perciò contiene tutto il mio capitale. Ma il timore diverrà gravissimo e tumultuoso, se oltre tutte le mie sostanze portasse seco ancora gli oggetti a me più cari, come il padre, la moglie, i figli o altro. Dunque per rappresentare con segno estrinseco l' interno stato del nostro animo

relativamente al futuro, non basta calcolare la sola probabilità dell' evento, ma conviene valutare la quantità del male che sta per accaderci o del bene che aspettiamo; l' agitazione del timore e della speranza cresce, sia che cresca la probabilità, sia che cresca il valore dell' evento (1).

457. *Valore de' beni assoluto, relativo e di affezione.* Qui bisogna avere riguardo a molte varietà che s' incontrano nella estimazione del valore dell' evento. Perchè il medesimo oggetto diversamente è estimato da diverse persone, ed anche dalla stessa persona in diverse circostanze. Perciò dovendo calcolare l' oggetto della speranza è d' uopo distinguere: 1.° il suo *valore assoluto*, 100 scudi a cagion di esempio; 2.° il suo *valore relativo*, cioè considerato a fronte della ricchezza o povertà dell' aspettante; 3.° il suo *valore di affezione*, o sia quel pregio che gli comunicano i nostri gusti e le nostre particolari abitudini. Non si può stabilire una regola generale per l' estimazione del valore relativo de' beni e per quello di affezione. Intanto il valore relativo è tanto maggiore, quanto più grande è il suo valore assoluto, e quanto più piccolo è il bene totale della persona interessata (2). Infatti egli è evidente che uno scudo ha pochissimo prezzo per una persona che ne possiede un gran numero, e che la maniera la più naturale di estimare il suo valore relativo, si è di supporlo in ragione inversa di quel numero (3).

458. *Conseguenti delle dottrine esposte.* Da ciò risulta: 1.° una regola di prudenza che ci consiglia ad esporre la propria fortuna per parti a danni indipendenti, piuttosto che esporla tutta intera ad un danno unico; perciò vi ha saggezza a ripartire le proprie mercanzie sopra molti bastimenti, piuttosto che a confidarle ad un solo.

2.° Che nel giuoco, anche il più uguale in apparenza, come quando si mette a cimento una parte della nostra fortuna con una altra uguale di quella altrui, vi ha realmente una differenza; perchè la perdita è, in proporzione, maggiore del guadagno. Infatti supponi due persone, la facoltà delle quali sia la stessa, e ne giochino metà in una o più partite. Al perditore vien meno metà della sua facoltà, mentre il vincitore non ha guadagnato che un terzo (4).

3.° Si vede che non sarebbe giustamente calcolata una pena

(1) I matematici esprimono questo risultamento ne' seguenti termini: *la speranza morale è uguale al prodotto del valore sperato per la probabilità di ottenerlo.* Lo stesso dicesi del timore.

(2) Daniele Bernoulli dà questo canone: *il valore relativo di una somma picciolissima è uguale al suo valore assoluto diviso pel bene totale della persona interessata.*

(3) Vedi Gioja, op. cit., part. 2, sez. 3, cap. IV. — Laplace, op. cit. liv. 2, ch. 1, n. V.

(4) V. Buffon, *Aritmétique morale*, n. 12.

pecuniaria contro i delitti, se fosse fissata in generale ad un terzo, quarto o quinto de' beni del delinquente; giacchè dopo la difalcazione del terzo resterà ad uno ancora capitale superfluo, mentre un altro resterà privo del terzo del capitale necessario.

Queste e somiglianti altre conseguenze possono agevolmente dedursi dalle teorie esposte, riguardo alla giusta estimazione del valore degli eventi, secondo le circostanze e le disposizioni di animo de' vari individui.

459. *Perchè il dolore della perdita sia maggiore del piacere del guadagno.* Dalle dottrine dichiarate deriva che il dolore della perdita è sempre maggiore del piacere del guadagno: stantechè uno relativamente perde più di quanto guadagna. Infatti per uno che ha 100 once e ne guadagna 10, il valore relativo del guadagno è $^{10}/_{110} = ^{1}/_{11}$; laddove quando perde, il valore della perdita è espresso da $^{10}/_{90} = ^{1}/_{9}$. Ora $^{1}/_{9}$ è maggiore di $^{1}/_{11}$.

Quindi le perdite progressive, benchè uguali fra loro, sono relativamente più grandi, come vanno menomando il bene di chi perde; mentre i guadagni progressivi son relativamente più piccoli, come aumentano la facoltà del vincitore. Un uomo la cui fortuna si limitasse a 10000 lire necessarie per provvedere ai suoi bisogni, le giuocherebbe con estremo svantaggio, benchè a giuoco eguale, contro uno straricco, a cui il guadagno o la perdita di detta somma sarebbe quasi di nessun momento; giacchè non può ritrovarsi rapporto tra l'acquisto del superfluo e la perdita del necessario.

Passiamo ora a dire degli errori ne' quali si può incorrere nella previsione del futuro.

460 *Errori che prendonsi nella previsione del futuro.* L'uomo è così organizzato che continuamente dipende dall'azione degli oggetti circostanti. Egli non può sussistere senza appropriare alla sua natura le sostanze che sono al di fuori, e senza cercare di guarentirsi dall'azione di quelle cause esteriori, che possono minacciare la sua debole e mal sicura esistenza. Egli non vive che a condizione di prevedere. Questa previsione alimenta le sue speranze ed i suoi timori; sentimenti, che a vicenda quando lieto e quando tristo lo rendono. Ma questa facoltà di previsione che la mano beneficentissima di Dio ha compartito all'uomo, qualora non è ben regolata e diretta, può divenire la infausta sorgente di molti errori, i quali porteranno seco fantastici timori e vane speranze. Noi avendo detto finora della previsione de' fenomeni futuri, giusta cosa è che facessimo parola degli sbagli che possono prendersi nel prevederli. E perchè facile ci riesca somministrare i mezzi più acconci ad evitarli, ci studieremo di risalire alla sorgente dalla quale tali errori derivano.

461. *Associazioni accidentali prese per essenziali e costanti.* Noi per prevedere il futuro siamo principalmente guidati dalle seguenti

due massime: *soggetti simili hanno qualità simili*; *le stesse cause producono gli stessi effetti*. Ora noi abbiamo notato (§ 65), che per aver veduto, nella nostra limitata esperienza, un oggetto accompagnato costantemente da alcune qualità, al ritorno dell' oggetto o di una sua qualità, crediamo dover tornare tutte le altre. Di più abbiam veduto (§ 407) che talvolta un fenomeno concomitante o precedente, noi lo prendiamo per causa di un evento, mentre che causa realmente non è. In ambi i casi si sono trovati associati gli eventi, per ordine di simultaneità o di successione; così sonosi associate nella nostra mente le loro idee, e noi contro ogni ragione abbiamo creduto essenziale e costante la loro connessione, mentre in realtà è l' effetto di un puro accidente. Credere adunque essenziale in un soggetto una qualità che è accidentale; credere che due eventi siano necessariamente associati, mentre la loro associazione non fu che casuale; credere connessi come causa ad effetto due fenomeni, che sono solamente in congiunzione; è questo il fondamento dei nostri errori circa la previsione de' fenomeni futuri. Dichiariamo ciò con un esempio recato da Stewart (1).

462. *Esempio in rischiaramento di questa dottrina.* Un selvaggio è stato guarito da una malattia bevendo l'acqua pura che ha attinto da una vicina sorgente. Egli soffre di nuovo il male stesso e ricorre al medesimo rimedio. Con una esperienza così limitata, come quella che qui supponiamo, sarebbe impossibile al filosofo il più penetrante, posto nella medesima circostanza, il decidere se la guarigione la debba all' acqua bevuta, alla sorgente dove l' ha attinto, alla coppa di cui ha fatto uso, o al giorno particolare del mese, o all' età della luna. A fine adunque di assicurarsi del rimedio, il selvaggio si determinerà naturalmente, e senza dubbio con assai saviezza, ad adoperare fedelmente tutte le circostanze che hanno avuto luogo nella sua prima esperienza, per quanto potrà risovvenirsene. Egli farà uso della prima coppa, attignerà alla stessa sorgente, prenderà la stessa posizione, rivolgerà il viso dal medesimo lato. Così tutte le circostanze accidentali della sua prima esperienza si associeranno nel suo spirito con l' effetto prodotto. La sorgente si crederà avere virtù particolari, la coppa sarà messa da parte per essere impiegata solamente da attignere l' acqua che deve servire di rimedio.

463. *L'uomo facilmente può cadere in tale errore alle prime esperienze.* L'istoria del selvaggio è l' istoria dell' umanità intera. Non solo le persone rozze e niente ripulite dalla educazione, ma le più incivilite e dotate di vigoria d' ingegno portar devono in simili casi i medesimi giudizi. Infatti nella infanzia delle scienze furono talune qualità accidentali risguardate come essenziali, e molte circostanze precedenti e concomitanti di un fenomeno furono a cause

(1) *Phil. de l' esprit, etc.*, vol. 2, ch. v, part. 2, sect. 1.

dello stesso assegnate. Non par vero, ed egli è così, che dalle opere di Boyle si trovi tolta di peso questa ricetta contro la dissenteria: « prendi l'osso della coscia di un afforcato (forse un altro farebbe il medesimo effetto, ma questo si è impiegato); calcinalo sino alla bianchezza, e dietro aver purgato l'ammalato con l'antimonio, dagli una dramma di questa polvere bianca, in una sola presa, in qualche buon cordiale, sia conserva sia liquore. »

Così naturalmente dovea la cosa accadere alle prime esperienze: i filosofi doveano come i volgari restar sedotti da queste associazioni accidentali. Ma avvi questa differenza tra gli uni e gli altri, che i primi col moltiplicare e variare le esperienze facilmente si liberano da queste associazioni viziose, come vedremo; laddove i volgari ne conservano un maggiore numero, e per più lungo tempo.

464. *Si spiegano con tal principio alcuni pregiudizi circa la previsione del futuro.* Da questa naturale inclinazione che ha lo spirito a trasformare le associazioni accidentali in costanti ed essenziali, derivano le false credenze alla divinazione, all'influsso delle comete e degli ecclissi, ed a tanti altri errori che hanno infestato ed infestano tuttora la umanità. Perchè il giorno di un dato mese è riuscito felice a taluno, il suo ritorno si crederà foriero di felici avventure; se in un altro ci ha colpito qualche disgrazia, si temeranno altre disavventure al suo ritorno; è questa l'origine della credenza a'giorni di buono o cattivo augurio. Alcuni personaggi con le loro eroiche azioni hanno destato l'ammirazione della umanità e sono stati quaggiù felici; essi hanno portato il medesimo nome; si crede che il loro nome sia avventuroso; ed è questa l'origine della credenza a'nomi di buono o cattivo augurio; e così potete col medesimo principio rendere ragione di tante altre credenze e pratiche superstiziose dell'antichità.

465. *Scienza degli auguri, aruspici ed astrologi.* Da somigliante cagione sulle prime dovette avere origine la credenza alla previsione degli auguri e degli aruspici, i quali davano a credere che dal volo e dal canto degli uccelli, dalle viscere degli animali sacrificati, dall'appetito de' polli sacri, e da simili altri indizi sapeano prendere norma per pronosticare l'avvenire a popoli creduli e superstiziosi. Per effetto di questa credulità poi avveniva, che giusta i loro vaticini, risolveano in qual tempo doveansi muovere gli eserciti, in quale far partire le flotte, con quali nazioni doveasi fare la pace o la guerra, in quali giorni doveansi convocare le assemblee, e simili altre azioni di sommo momento. Queste credenze intanto non erano ristrette nel popolo minuto, ma si estendevano eziandio sulle persone primarie della società. Pompeo regolava le sue operazioni militari, secondo i segni che davano le viscere degli animali sacrificati; Augusto era persuaso di avere corso pericolo di restar vittima di una sedizione militare, per essersi calzato il piede

sinistro prima del destro; e Trajano allorchè usciva dal suo palazzo arrestavasi sulla soglia, per riconoscere al volo degli uccelli la volontà de' Numi. Non è perciò da far meraviglia se i Romani inviavano nei primi secoli di Roma presso gli Etruschi sei de' più nobili giovanetti, per apprendere da loro l'arte della divinazione, come oggi si inviano alle università, per apparare la legge, la medicina o altra scienza.

Similmente deve sentirsi della credenza alle imposture degli astrologi. Costoro pretendevano vaticinare gli avvenimenti futuri per mezzo de' segni presi dagli astri. Col massimo rispetto e venerazione traeva il popolo per consultarli, e sapere quanto dovea ad ognuno accadere. Questi impostori intanto profittando dell' altrui semplicità facean credere che negli astri erano scritti gli umani destini, e che essi soli conosceano l'arte di leggerli. Seppero per molto tempo mantenersi il credito usando nelle loro risposte parole tali, che avessero potuto applicarsi all' evento consultato, comunque fosse stato per riuscire o favorevole o contrario.

466. *Ed i timori cagionati dalle comete e dagli ecclissi.* Finalmente, per non dirne di più, i timori cagionati dalle comete e dagli ecclissi a questa causa debbono ancora attribuirsi. Sono questi due fenomeni naturali. Le comete sono corpi celesti che girano al par de' pianeti intorno al sole, e che da noi si veggono allorquando sono in quella parte della loro orbita che è vicina al sole, e che dagli astronomi dicesi *peridio*. Lo ecclisse poi se è solare proviene dalla interposizione della luna tra la terra ed il sole; e se è lunare dalla interposizione della terra tra la luna ed il sole stesso. Ora allorchè accadono tali fenomeni, niente vi ha di più facile che un qualche sinistro avvenimento abbia luogo o in questo o in quell' altro punto della terra, come la morte di qualche cospicuo personaggio, qualche guerra, qualche sconfitta o qualche altro flagello che travagli l' umanità. E siccome questi eventi sono accaduti o al verificarsi di tali fenomeni o in quel torno, perciò sono state incolpate le comete e gli ecclissi come cause funeste di tali avvenimenti. Per la qual cosa il ritorno della cometa risguardavasi come un segno dell' ira celeste, e foriero di disgrazie e di flagelli. Similmente all' avverarsi dell' ecclisse del sole o della luna, destavansi ancora somiglianti timori, e però doveansi presso gli antichi interrompere subito le operazioni incominciate, ed a nessuno era permesso incominciarne di nuove. Nicia, dopo la sconfitta avuta da' Siracusani, pensava di salvarsi con la fuga, e far ritorno col restante della sua flotta in Atene. Ma ecclissatasi la luna, e consultati gl' indovini, si ottenne per risposta, che non era lecito muoversi per lo spazio di nove giorni. Il credulo Nicia preso dal timore consentì a differire la sua fuga; ciò che diede il destro ai Siracusani di compiere la loro vittoria massacrando tutto l' esercito ateniese.

Son questi gli errori ne' quali è caduto il genere umano circa la previsione dell' avvenire. Nè è da credersi che essi solamente sedussero l' umanità ne' tempi andati; chè per nostra disavventura molti di questi errori persistono tuttora ostinatamente presso molte persone anche incivilite. L' annunzio di una cometa, o l' avveramento di un ecclisse solare li mette in costernazione, per lo timore di non so quali funesti avvenimenti. Sebbene non dobbiamo dissimulare a gloria delle scienze che è cresciuto moltissimo il numero di quelli che più non paventano questi fenomeni; nè deve tacersi, che al progredimento principalmente dell' astronomia è dovuto in gran parte il benefizio di avere liberato lo spirito umano da sì funesti errori.

467. *Mezzi per preservarci da tali inganni.* Dopo avere esposti questi sbagli, e di averne trovato l' origine nella disposizione che ha lo spirito a convertire le associazioni accidentali in essenziali, non sarà difficile per avventura somministrare i modi più acconci per allontanare tali errori. Ed in primo luogo bisogna esaminare se una qualità appartiene siffattamente ad un soggetto che dallo stesso non possa separarsi, oppure se accidentalmente vi convenga; e per far ciò altro mezzo non abbiamo che di replicare le esperienze, variarle in più modi, onde vedere ciò che vi ha di costante. Così il selvaggio, da noi sopra indicato, variando la sua esperienza vedrà, che l' acqua vale a sollevarlo dal suo male, o che la beva in una o in un' altra posizione, in una coppa piuttosto che in un' altra, in tale giorno o in tale altro, in tale o tale altra fase della luna E però si persuaderà essere tutte queste circostanze accidentali; e se crederà proprietà comune ad ogni sorta di acqua, sia di pozzo, sia di fiume, sia di lago il guarire tali malattie: si sgannerà in appresso facendone lo sperimento, e trovando tutte queste disacconce alla detta guarigione. Allora servendosi del principio che quella è causa che posta ponesi l' effetto, tolta si toglie, mutata si muta (§ 140), non potrà attribuire tale effetto che a virtù esclusiva dell' acqua di detta sorgente. Che se per qualche tempo ei sarà portato a crederla come protetta da qualche genio tutelare, si libererà dal suo errore, quando il chimico si farà a svelargli, che la sua virtù medicinale la deve a taluni sali magnesiaci che tiene in dissoluzione.

468. *Conseguenti delle dottrine fin qui esplicate.* Colui che distinguerà le qualità accidentali dalle essenziali, l' associazione o successione dalla causalità, si manterrà immune da tanti funesti errori. Egli si riderà della scienza degli auguri, aruspici ed astrologi; perchè conoscerà che nessuna connessione si trova tra il volo degli augelli, le viscere degli animali, le apparenze degli astri da una parte e le azioni degli uomini dall' altra. Vedrà le comete e gli ecclissi senza affatto paventare per le vicende sociali; perchè conosce che queste derivano dalla volontà degli uomini, e non

dal corso di tali corpi celesti ; i quali altro rapporto con noi non hanno che di appartenere al medesimo sistema solare , d' inviarci una luce , e di mostrarci alcune apparenze. Similmente al vedere alcuni cattolici scostumati , alcuni atei benefici , alcuni filosofi inreligiosi , non dirà : dunque il cattolicismo autorizza la scostumatezza , ed i cattolici sono scostumati , come alcuni eretici fanno ; dunque l' ateismo porta seco la beneficenza , e gli atei sono i più benefici uomini , come si millantano alcuni del loro novere ; dunque la filosofia e l' inreligione sono tutt' uno , come malignano alcuni ignoranti. Egli conoscerà che la scostumatezza è una qualità accidentale, la quale può associarsi con qualunque credenza religiosa ; che la beneficenza può essere stata in quegli atei un effetto di bontà naturale o di vanità ; e che l' inreligione è combattuta lungi dall' essere autorizzata da una verace e profonda filosofia.

CAPITOLO NONO

DELL' ERRORE E DE' SUOI RIMEDI

469. *Natura dell' errore e cause dello stesso.* Noi abbiamo fin qui esposto i motivi che devono servirci di norma nel profferire i nostri giudizi , relativamente a' vari ordini delle umane conoscenze. Quante volte nel giudicare ci appoggeremo a questi motivi , giudicheremo conformemente alla verità. Ma per nostra disavventura spesso ci lasciamo sorprendere , le false apparenze del vero ci seducono e cadiamo nell' *errore.* Qui bisogna considerare lo errore relativamente alla sua *natura* , ed alle sue *cagioni*. L' errore in sè stesso considerato non è altro che una falsità logica (§ 265) e consiste in un giudizio col quale si concede al soggetto un attributo che non gli compete , o gli si nega quello che gli spetta. Esso risiede nell' intelletto o nella facoltà di giudicare. La causa dell' errore è quella che pone questo giudizio falso , e si vede chiaramente che tale atto resulta dall' azion congiunta del giudizio e della volontà ; la *causa prossima* è la facoltà di giudicare, e la *remota* si è la volontà. Or vi sono alcune circostanze o occasioni , le quali inducono l' anima a profferire tali giudizi, e perciò a cadere nell' errore ; e queste si chiamano *cause occasionali* degli errori , delle quali dobbiamo ora trattare.

470. *Importanza di questo soggetto.* Io estimo sommamente importante questo soggetto , perchè come nella ricerca della verità assai giova imitare la condotta tenuta dagli uomini sommi che in questo nobile aringo sonosi distinti ; così ancora utilissima cosa è sapere gli errori ne' quali altri sgraziatamente hanno inciampato , per veder modo di sfuggirli. Le osservazioni che qui faremo saranno per noi come le carte idrografiche , le quali insegnano al pilota i luoghi in cui si trovano li scogli : così li evita ed arriva felicemente al porto.

Ecco in qual modo si esprime Romagnosi (1) su questa materia : « La *disciplina logica* considerata in *astratto* è un *metodo* o sia uno strumento per evitare gli errori. Dico per evitare gli errori , perocchè la spinta verso il vero è naturale , e la convinzione della demostrazione è necessitata. Quando una barca viene trasportata da una corrente a seconda del volere di un navigatore , altro non rimane che dirigere il timone per non urtare negli scogli , evitare i gorghi e non dare in secco. L' onda logica esiste naturalmente nell' uomo. L' ufficio dunque del metodo si riduce assai più ad evitare gli scontri contrari, che a raggiungere la meta proposta. » Persuaso di questa importanza Adolfo Garnier limitò tutta la logica alle cause ed a' rimedi de' nostri errori (2).

471. *Classificazione delle cause occasionali de' nostri errori.* Le cause che fanno traviare lo spirito dal sentiero della verità da Bacone (3) si chiamano *idoli* o nozioni false , che occupano l' intelletto e l' assediano sì , che difficilmente lasciano l' adito alla verità ; quasi come gl' idoli che usurpano il culto dovuto al vero Dio. Egli ne enumera quattro specie , cioè : 1.° *Idola tribus*, e sono fondati nella stessa natura generale del genere umano ; 2.° quelli derivanti dalla natura speciale di ciascuno , e che e' chiama *idola specus* ; 3.° quelli provvenienti dalla comunicazione degli uomini fra loro in società e dalle parole , che e' chiama *idola fori* ; 4.° finalmente quelli prodotti dalle prave teorie o dalle perverse leggi delle demostrazioni , e da lui chiamati *idola theatri*.

Mallebranche (4) riduce a cinque le cause occasionali degli errori , tre delle quali deriva dal cattivo uso che noi facciamo dei nostri mezzi di conoscere , che egli ripone ne' sensi , nella immaginazione e nell' intelletto puro ; e due dalle nostre inclinazioni e da' nostri affetti : le prime hanno origine nell' anima , i secondi nascono nell' anima stessa all' occasione de' moti del corpo.

Io ordino tutte queste cause occasionali in quattro classi primarie, che indico col nome generale di *pregiudizi*. Cioè pregiudizi d' infanzia e di educazione ; pregiudizi nati dalla prevenzione per le cose vetuste o nuove ; pregiudizi prodotti dalle passioni ; e finalmente pregiudizi di autorità e di partito.

472. *Pregiudizi d' infanzia e di educazione.* Ci hanno alcuni pregiudizi che nascono dalle disposizioni comuni a tutti gli uomini , e ci assediano sin dalla nostra infanzia. Le facoltà dell' anima non hanno acquistato quella perfezione che avranno dall' esercizio (§ 70). In quel primo periodo , nel mentre cerchiamo di soddis-

(1) V. *La Logica di Genovesi con le vedute fondamentali sull' arte logica , ragione dell' opera* , pag. 4.
(2) V. *Précis d' un cours de psycologie* , Paris 1831 , p. 163.
(3) *Novum organum* , lib. 1 , *de interpretatione naturae* , aph. 38 et seg.
(4) *Recherche de la vérité* , liv. 1, ch. IV.

fare i bisogni di prima necessità, andiamo acquistando istruzioni. I sensi sono principalmente in esercizio, e questi introducono nello spirito molte illusioni; ci sembra che le cose sieno al di fuori come ce le rappresentano le sensazioni che sperimentiamo. Lo spirito in quell' epoca astrae, giudica e ragiona; ed è allora che si sviluppano in lui molti assiomi. Ma con quelle verità primitive s' introducono ancora tante precipitate astrazioni, e perciò tanti immaturi giudizi.

La natura stessa di nostra organizzazione richiede che noi passiamo questo periodo fra le balie, fantesche e simili altre persone ripiene di false massime, di pregiudizi e di errori. Esse tutte si studiano d' istruirci, ed ancorchè esse per volontà propria non lo facessero, noi siamo naturalmente disposti a credere quanto dicono, a spiare le loro azioni, a meditare le loro parole, ad imitare le une e le altre. Ed ecco novella sorgente inesausta di errori.

473. *Errori prodotti dalla maniera imperfetta in cui si acquista il linguaggio.* Il bambino comincerà ad eseguire movimenti e gesti senza scopo determinato, ad articolare parole senza saperne ancora la significazione. Come sentirà pronunziare le parole *brutto*, *bello*, *buono*, *gloria*, *onore*, *virtù*, *demonio*, *spettro*, *fantasima* e simili; e vedrà eseguire da quelli che le profferiscono talune azioni indicanti *venerazione*, *rispetto*, *disprezzo*, *ammirazione*, *timore*, *orrore*, ed altro; egli profferirà tali parole, ed eseguirà gli analoghi movimenti. Ora dette azioni e parole nell' animo di coloro che ne fanno uso sono legate a certi sentimenti; e questi sentimenti ad alcune idee. Il bambino presto o tardi sperimenterà, almeno in confuso, il sentimento. Ma l' idea essendo la più difficile, e la meno importante pel momento, sarà l' ultima ad entrare nella sua mente, e spesso resterà dubbiosa ed incerta.

Riunendo ora gli errori in cui cadiamo per la debolezza della ragione, per li pregiudizi di coloro con cui conversiamo, e per la maniera imperfetta in cui acquistiamo il linguaggio, si avrà tutta la collezione degli errori che portiamo dalla infanzia. Tullio ne parlava in questi sensi: « *Simul atque editi in lucem*, *et suscepti sumus*, *in omni continuo pravitate*, *et in summa opinionum perversitate versamur*, *ut pene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur* (1) »

474. *In qual modo appresso si chiarisca il senso di alcune parole e si rettifichino alcune idee.* Come andrà crescendo negli anni, penserà a chiarire il senso delle parole del suo dizionario. Profittando più o meno della esperienza, arriverà finalmente a dare un senso a voci che non ne aveano nessuno nella sua mente, ad aggiungere ad una idea nuovi elementi, o a levarne alcuni degli antichi. In questo mutamento di cose, le parole, quantunque si con-

(1) *Tuscul.*, lib. 3, cap. 1.

servassero le stesse, pure non avranno per lui il medesimo senso di prima; nè potrà sapere se il senso che adesso loro dà, e quello che prima loro attribuiva, sia quello che vi affiggevano le persone da cui le apprese; o se, come è più facile, nè l'uno nè l'altro vi corrisponda. Verbigrazia, egli avea inteso le parole *monte*, *mare*, *amore*, le aveva pronunziato, e vi aveva accozzato un mucchio d'idee a caso. Quando poi vedrà il monte ed il mare, e sentirà l'amore, il senso della parola cambierà per lui interamente. Così mano mano andrà conoscendo il falso di tante idee e di alcune massime che in quella prima età aveva apparato.

475. *Quali errori più difficilmente si cancellino.* Ma questo non potrà facilmente eseguirlo circa i termini esprimenti idee astratte, sostanze invisibili e gli esseri fantastici; come neppure trattandosi di molte massime che la specolazione o la pratica risguardano. Di tutte queste cose non può chiarirsi per mezzo di una esperienza diretta ed immediata. La formazione e l'esame delle idee astratte esige un grandissimo lavoro di mente, che da tutti non si può nè si vuole eseguire. E però resteranno per lo più mal determinate ed oscure. Rivestiti come siamo di un corpo e circondati da per tutto da sostanze materiali, o diamo le dimensioni dell'estensione agli esseri che sotto i sensi non cadono, oppure siamo disposti a negarne l'esistenza.

Inoltre gli esseri soprasensibili noi nella nostra infanzia li abbiamo colorito ed abbigliato, secondo le credenze di que' che ci hanno educato, e siamo giunti sino a dare una reale esistenza a soggetti del tutto immaginari. Perlochè si conserverà la credenza agli spettri, fantasmi, fate, incantatrici, geni benefici o malefici, e simili altre creazioni della immaginazione dell'uomo. Finalmente le massime teoretiche e pratiche più che ogni altra cosa richiederebbero diligente studio, accurati confronti, discussioni profonde. Tutte queste fatiche non si possono sperare in quella età. Intanto le idee e massime forte s'imprimono in noi, e tanto più forte, quanto più inesperta trovano l'intelligenza, e meno disposta l'anima a metterle ad esame.

Viene intanto l'abitudine, la quale rende connaturali con noi e le massime e le idee, e ce le fa credere superiori a qualunque attacco e discussione. E però di esse ci serviamo come di norma nel profferire ulteriori nostri giudizi, e se alcuno si farà a contraddirle, lungi dal pensare a revocarle ad esame, rigettiamo con disprezzo le opposizioni, credendole tanti errori (§ 67). In sì fatto modo i pregiudizi di infanzia prendono nel nostro spirito il posto che sarebbe dovuto alle massime veraci ed a' principi certi ed evidenti, e ci ritraggono dalla verità. Passiamo adesso alla seconda classe de' pregiudizi.

476. *Rispetto per l'antico ed odio per le innovazioni.* Vi sono alcuni pregiudizi nati dal rispetto superstizioso per le massime tra-

mandateci dall'antichità, e dall'odio per le innovazioni. Certa cosa è che nell'animo di tutti con caratteri venerandi si dipingono le cose antiche e le pratiche de' nostri maggiori; e perciò un rispetto superstizioso in noi si desta per le medesime. Per ordinario a giustificare una pratica o una opinione basta il dire: così sempre si è praticato o si è pensato; senza curare di esaminare se la pratica sia utile, e se possa essere da un'altra più vantaggiosa supplita; e senza discutere se la massima sia conforme o disforme da quello che suggerisce la santa ragione.

In virtù di tale rispetto per le cose vetuste ne viene, che al proporsi una usanza diversa dalle consuete o una massima che a quelle adottate si opponga, basta per essere respinta il trovarsi opposta alle usanze e massime inveterate. Da ciò nasce quella avversione che naturalmente si mostra per qualunque benchè utile novità; e da ciò ancora le persecuzioni contro coloro che tali novità vogliono introdurre. Si conoscono le persecuzioni sofferte da Anassagora, Pittagora, Socrate, Platone ed altri filosofi dell'antichità. Nel secolo XVI era vietato insegnare dottrina alcuna che in Aristotele non si trovasse. Anzi nelle università, ed in quella di Parigi segnatamente, ne fu ridotta a tale la venerazione, che gli scolari furono costretti a giurare di non discostarsi dalle dottrine di Aristotele e di Averroe, il più celebre suo comentatore. Il parlamento e l'università di Parigi, due corpi egualmente allora ignoranti, perseguitarono come negromanti i primi stampatori, che passarono dalla Germania nella Francia. Chi ignora le guerre che dovettero sostenere quelli che primi furono ad inoculare il vaiuolo? Tanto può negli animi umani il rispetto per le cose vetuste, e l'odio per le innovazioni!

477. *Falsi principi de' favoreggiatori dell' antichità.* Coloro che sono caldi favoreggiatori dell'antichità per opporsi alle innovazioni sono usi a dire: badassesi che le innovazioni sono sempre pregiudizievoli; che le avrebbero introdotte i nostri maggiori, se le avessero giudicato utili; che alla fin fine i nostri maggiori sono stati più saggi di noi e più prudenti; e però conchiudono non essere sano consiglio alterare quanto da essi è stato stabilito. Ma chi mette innanzi simili proposizioni mostra di non conoscere la legge di perfettibilità di nostra specie; legge per la quale progredisce di generazione in generazione. Quante utilissime invenzioni nelle scienze, nelle arti e nelle lettere? L'astronomia, la chimica, la meccanica, quali vantaggi non hanno recato alla navigazione, alla industria ed al commercio? Ora tutto ciò si deve alle moderne generazioni, e fu sconosciuto alle antiche; ed intanto queste innovazioni avrebbero dovuto rigettarsi, secondo l'avviso di tali ammiratori dell'antichità.

Poi non è vero che le generazioni passate devono risguardarsi come dotate di maggior saviezza e prudenza in confronto delle generazioni moderne. E di vero, tra due individui posti nelle medesime

circostanze, il più avanzato in età sarà fornito di saggezza maggiore, perchè essendo la sapienza figlia dell'esperienza, il più vecchio ha profittato di una maggiore esperienza, e perciò sarà più saggio del giovine. Ma trattandosi di due successive generazioni la cosa va altrimenti. Lo stato de' lumi e delle cognizioni può rassomigliarsi ad un fiume, che come va scorrendo avviandosi al mare, successivamente s'ingrossa pe' ruscelli che nel seno riceve. La generazione più moderna ha profittato di una più lunga esperienza; perchè alla propria esperienza ha unito quella de' secoli trascorsi. Laonde la generazione attuale può con ragione dirsi più vecchia della passata; e però quantunque sembri un paradosso, deve dirsi che i nostri antenati erano giovani, e che noi siamo in verità i vecchi.

478. *Vizio opposto di altri che disprezzano tutto ciò che viene dagli antichi.* Un vizio opposto a quello di cui finora abbiamo parlato è il disprezzo che alcuni saccentuzzi mostrano per tutto ciò che è antico. I primi non vogliono altro che l'antico, e per tutto ciò che non è antico nutrono odio e disprezzo; per i secondi al contrario, tutto è falso o spropositato negli antichi, ed ottimo quanto viene da' moderni. Questo è un errore gravissimo, e forse ancora più grave del primo. Perchè colui che ha tale disposizione di animo restringesi alla esperienza di pochi anni, trascurando con sommo suo detrimento quella di più secoli. I nostri antenati furono uomini come noi, dotati delle stesse facoltà che abbiamo noi; cercarono come noi i mezzi di vivere felici; cercarono di ritrovare il vero con le loro indagini. Essi ci hanno trasmesso il patrimonio delle loro osservazioni ed esperienze; e noi dobbiamo essere riconoscenti alle fatiche da loro durate, e profittare degli esperimenti da loro fatti nella ricerca de' comodi della vita, e nella ricerca della verità. Egli è vero, in alcune cose errarono; ma noi come abbiamo tirato avvantaggio delle loro scoverte, così ci siamo ancora avvantaggiati de' loro errori. Le loro scoverte ci hanno risparmiato fatiche e stenti; i loro errori ci hanno servito di esempio onde prendere le precauzioni per evitarli. Laonde i disprezzatori trasmodati dell'antichità non sanno fare i conti loro; perchè si privano della maggior parte dell'esperienza che di molto alla loro saviezza potrebbe contribuire.

479. *Le passioni alterano le qualità degli oggetti.* Non tutti gli uomini ricevono dalla natura lo stesso temperamento, nè ricevono la stessa educazione; e però non tutti sono dominati dalle stesse passioni. Ora noi notammo nella ideologia (§ 204) che le passioni ci ritraggono dalla verità. Di fatti siccome un moto eccitato nell'acqua cangia tutte le forme degli oggetti che vi si specchiano per entro; così le passioni trasformano le apparenze delle cose, ne cambiano i colori, ne alterano le proporzioni. Sotto il loro impero lo

spirito scorge negli oggetti quello che non vi è, e quello che per avventura vi si ritrova lo smarrisce o trasforma. Il perchè giustamente dicea Platone: *ove comandano le passioni*, *la ragione ubbidisce*; e Plutarco le rassomiglia a' *vetri colorati*, che tutto ci fanno vedere del loro colore.

Colui che ama teneramente una persona, vede in quella perfezioni che agli occhi altrui non si mostrano, mentre non vede i difetti che agli altri si manifestano. « *Quel che l' uom vede amor gli fa invisibile — E l' invisibil fa vedere amore*, » diceva Ariosto (1). Colui che odia una persona, una famiglia, una nazione, riprova qualunque cosa che viene dalle medesime. Per non lasciarci trarre in inganno adunque ottimo dettato è quello del p. Buffier, cioè, che *trattandosi di ragionare intorno ad un amico*, *ognuno esamini*, *cosa da' proposti argomenti conchiuderebbe*, *ove trattassesi di un nemico*, *ed all' inverso*.

Colui che teme un sinistro evento, qualunque cosa avvenga, crede che sia segno non fallibile della disgrazia che teme. Per contrario colui che desidera una notizia sulla quale ha riposto le sue speranze, se per caso alcuno ne parla come di cosa già avverata, subito vi presta il suo assenso: *quod volumus*, *facile credimus*, dice un antichissimo dettato. E lo stesso Ariosto cantò: *Il miser suole — dar facile credenza a quel che vuole* (2).

480. *Le passioni ci fanno guardare un solo lato dell' oggetto.* Inoltre la passione ci fa guardare quel solo lato dell' oggetto che favorisce i nostri interessi, e ci fa profferire giudizi conformi ai medesimi. Infatti se alcuno deve esaminare e decidere una lite, la quale non risguardi nè la propria persona, nè le proprie facoltà, allora egli vedrà chiaro nella quistione, e la sentenza sarà conforme ai dettati di una sana ragione. Ma se la lite risguardi la propria persona o le proprie facoltà, eccoti allora cambiata la scena. Comincerà ad esaminare la cosa da quel lato che lo favorisce; andrà sottilizzando sopra alcune ragioni chimeriche, e da giudice imparziale che altre volte si era mostrato, farà ora inclinare la bilancia dalla sua parte; perciò quel dettato: *nemo judex in causa propria*. È questa la primaria sorgente delle liti interminabili, con le quali le persone contenziose si stancano reciprocamente presso i tribunali. Nè per diversa ragione avviene, che molti mettano in forse quelle verità che risguardano l' anima, la morale e la religione. Se tali verità non tendessero a disturbare il malvagio dal letargo delle sue passioni, non incontrerebbero certamente tanti nemici.

In generale si può dire adunque che tutte le passioni turbano il tranquillo esercizio delle facoltà intellettuali, e ci fanno profferire giudizi contrari alla verità. Ecco in qual modo ne parlava l' o-

(1) Cant. 1, st. 56.
(2) Ivi.

ratore romano (1): *Plura multo homines judicant odio, aut amore, aut cupiditate, aut iracundia, aut dolore, aut laetitia, aut spe, aut timore, aut alia permotione mentis, quam veritate.*

481. *Pregiudizio di autorità.* Se alcune persone dotate di forte ingegno hanno acquistato tanto credito da far valere le loro massime, ed hanno guadagnato un potere, ed una reputazione che preoccupa in loro favore; allora tutto quello che asseriscono, e che raccomandano passa per incontrastabile. Da questa sorgente scaturiscono i pregiudizi di autorità e lo spirito del partito o del sistema, che come i precedenti ritraggono gli uomini dal vero. I più, niente pensano da loro stessi, ma prendono per esclusiva norma de' loro giudizi l'altrui autorità. Bacone li paragona a que' cavalieri romani, i quali non erano ammessi in senato se non a condizione di nulla opinare da loro stessi.

I perniciosi effetti di questo pregiudizio a chiare note si leggono nella storia delle scienze. Si sa da tutti che i pittagorici altra prova non arrecavano in molti incontri che l'*ipse dixit.* Tale venerazione avevano per Pittagora! Si è notato più sopra (§ 476) di qual peso era l'autorità di Aristotele nelle discipline filosofiche. Come prima al p. Scheinero vennero vedute col telescopio le macchie solari, fu sollecito di darne notizia ad un zelantissimo aristotelico. Ma questi più ligio all'autorità di Aristotele che a' dettati della esperienza, risguardò tale scoverta come una favola, dicendogli: ho letto Aristotele da capo a fondo, e nessuna menzione ho trovato delle vostre macchie solari. Siate dunque sicuro che voi canonizzate per macchie gli errori della vostra vista o i difetti del vostro telescopio.

Come ha bene osservato Mamiani della Rovere (2) furono gl'Italiani i primi che tentarono di scuotere il giogo dell'autorità in filosofia. Ma in diffinitivo Cartesio fu quello che recò ad effetto questo tentativo, e così colse l'onore di avere sciolto lo spirito umano dalle catene dell'autorità e della scolastica. Da quel momento però i filosofi cambiarono un idolo per un altro, e ad Aristotele venne sostituito Cartesio. All'uno e all'altro poi fece luogo Wolfio. Locke aprì una via diversa, Condillac perfezionò il suo sistema; ed ecco tutti i filosofi divenuti adoratori di Locke e di Condillac, che si credettero aver toccato il limite cui poteva giungere lo spirito umano nelle cose filosofiche. Oggi però non si vuole nè Locke nè Condillac, e si giura o per Tracy o per Kant o per Cousin.

482. *Dello spirito di partito o di sistema.* Dal pregiudizio di autorità deriva ordinariamente lo spirito di partito. I partigiani di un capo-scuola simpatizzano fra loro per la identità della causa che hanno abbracciata. In quel momento tutti questi adoratori trascu-

(1) Lib. 2, *de Orat.*, cap. 42.
(2) *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, p. 1, cap. 8.

rano o rigettano le ragioni che sono del partito contrario, e gli fanno una ostinata irragionevole guerra. Di qua l'ostinazione dei partiti, e le loro eterne controversie. La riforma del calendario fatta da papa Gregorio XIII nel 1581, e destinata a tor via gli errori che si erano introdotti ne' computi annuali, fu rigettata dagli stati protestanti; perchè era stata fatta da un pontefice della chiesa cattolica. Finalmente lo spirito di partito e di setta diè luogo alla ragione; i protestanti di Germania accettaronla nel 1700 o in quel torno, e quelli della Gran-Brettagna nel 1752; cosicchè dovettero passare due secoli circa pria che la riforma fosse divenuta generale in Europa. I Russi però ostinatamente conservano il pristino calendario con l'errore notabile di 12 giorni.

483. *Lo spirito del partito fa qualche volta sragionare.* Che più? alcune volte è tale la prevenzione a favor di un partito, che per difenderlo non solamente si disprezzano le ragioni contrarie, ma gli uomini evidentemente sragionano. Epino parteggiava pel sistema frankliniano dell'unico fluido elettrico, e vi applicava l'analisi algebrica per recarlo a maggior semplicità. Nel corso de' suoi calcoli rinvenne, che per essere uniforme al principio di Franklin, doveva ammettere una forza di repulsione naturale alle molecole dei globettini elettrizzati. Egli fu sorpreso da questo resultamento, e con isdegno risguardollo, perchè si opponeva direttamente alla forza di attrazione che domina in natura. Pure per la premura di difendere il sistema favorito, non ebbe difficoltà di sostenere che i corpi sotto il rapporto elettrico possano mutuamente respingersi. A questo è condotto l'uomo dalla ostinazione nel difendere un partito o un sistema! (1).

484. *De' Sofismi.* I logici oltre alle sorgenti de' nostri errori sono usi a parlare ancora delle varie specie di *sofismi* o *paralogismi*, e sogliono collocarli ordinariamente nella logica formale. Ma siccome molti di essi più facilmente s'intendono dopo aver dichiarato le dottrine della logica materiale, perciò io li ho riserbato in questo luogo.

Da alcuni si adoperano le parole sofisma e paralogismo promiscuamente. Ma, parlando con proprietà, il *sofisma* è una falsa argomentazione artifiziosamente e con avvertenza fatta; mentre il *paralogismo* è un falso ragionamento di cui resta vittima colui che lo adopera, senza che lo abbia fatto con intenzione d'ingannare. Aristotele riduce i sofismi a'sette seguenti: 1.° *Fallacia accidentis*, e consiste nel giudicar di una cosa per quello che non le conviene se non per accidente (§ 461 e seg.). 2.° *Transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, ed ha luogo allorchè ciò che

(1) Sopra questa materia consultate Mallebranche, op. cit. — *L'art de penser*, part. 3. — Genovesi, loc. cit. — Gioja, *Elementi di filosofia*, part. 1, sezione 3, cap. 11.

è vero per certi riguardi ed in certi casi, si vuole che sia vero generalmente. 3.° *Ignoratio elenchi*, ed è allorchè si prova una cosa diversa da quella che è in quistione. 4.° *Sophisma consequentis*, allorchè s'inferisce da un antecedente ciò che non segue. 5.° *Petitio principii*, ed è quando si prova lo stesso per lo stesso, o si suppone quello che è in questione (§ 342). 6.° *Non causa pro causa*, ed è allorchè si prendono per causa alcuni fenomeni che sono solo antecedenti o concomitanti : *cum hoc*, *ergo propter hoc*; *post hoc*, *ergo propter hoc* (§ 407). 7.° *Fallacia plurium interrogationum*, e consiste nel riunire in una sola interrogazione ciò che richiede risposte distinte. Verbigrazia : *è vero che Socrate fu filosofo e figlio di Anassagora ?* La domanda è capziosa ed il rispondere del si o del no mena all'errore.

A' sette sofismi da Aristotele enumerati, Locke, Genovesi ed altri filosofi hanno aggiunto l'argomento *ad verecundiam*; ed è quando si prova una cosa con l'autorità di persône rispettabili (§ 481); *ad ignorantiam*, ed è quando vogliamo che altri ammetta una nostra dottrina o tesi, sfidandolo ad arrecarne delle migliori, se egli non vuole ammetterla; e simili altri. Ma queste cose sono facilissime ad intendersi, e non occorre perdervi ulteriore tempo.

485. *Dottrina che sostiene esser sempre volontario l'errore.* Pria di conchiudere questo articolo è giusto esaminare una questione, che oggi si è agitata intorno agli errori. Abbiam detto (§ 469), che il giudizio erroneo procede dall'anima con l'azione congiunta dell'intelletto e della volontà. Or si domanda : gli errori son forse tutti volontari e liberi ? Fu già dottrina insegnata dagli scolastici che ogni errore abbia per causa la volontà. Questa dottrina fu rinnovata da Cartesio, e sviluppata molto dalla mente brillante di Mallebranche. In oggi è stata con molto calore difesa da Rosmini e dal p. Romano. Ecco le parole di Rosmini (1) : « La persuasione che si può avere di un errore è più opera della volontà che dell'intelletto . . . Nel caso che la verità sia quella che produce la persuasione, la verità ha una forza in sè di determinare l'intelletto. Ma quando ci persuadiamo del falso, ci persuadiamo di ciò che non ha in sè virtù di determinare l'intelletto, perchè non ha esistenza, giacchè il falso non esiste . . . Il falso adunque è sempre una cognizione finta. Ora una finzione viene creata dalla nostra volontà, la quale muove l'intelletto confuso, e questo cedendo alla mozione di quella, fissa per vera e forma una cosa falsa. »

Ed altrove tutto l'attribuisce alla volontà: « La persuasione dell'errore è fattizia : è opera *tutta* dell'attività dell'uomo, uno sforzo contro natura, un tentativo della volontà a seduzione del-

(1) *Nuovo saggio sull' origine delle idee*, sez. VI, part. 4, cap. 5, art. 7; e cap. 3, art. 8.

l' intelletto, che per sè dalla sola luce della verità è attratto e determinato. »

486. ***Molti errori son volontari e liberi, ma non tutti.*** Questa dottrina, a mio giudizio, contiene molto vero. Ma presa in tutta la sua generalità, come è insegnata da Rosmini, è erronea; e facilmente potrà ciò vedersi or che abbiamo esposto le varie occasioni che sogliono indurre l' uomo nell' errore. Io convengo che trattandosi di indagini nelle quali i termini di paragone non sono ben chiari ed evidenti (§ 35), o pure di verità che urtano le passioni e gl' interessi individuali (§ 480); la precipitazione o la perversità della volontà muove il giudizio, ci conduce all' errore e ci rende ostinati nello stesso. E sotto questo riguardo bellissime riflessioni ritrovo in Rosmini, intorno agli errori risguardanti la metafisica, la morale e la religione. Ma sostenere che tutti in generale gli errori siano opera della volontà, e che nascano da perversione della medesima, è proposizione ingiuriosa allo spirito umano e contraria a' fatti. Gli errori in cui cadiamo nella infanzia, io non vedo come possano dirsi effetto della perversione della volontà; nemmeno tutti quelli in cui sono caduti gli spiriti più eletti, che hanno coltivato le scienze in tempi in cui mancavano gli stromenti nuovamente inventati, ed i metodi nuovamente introdotti; con l' uso de' quali molti errori si son raddrizzati. In generale un giudizio si può profferire o fondandoci sull' esperienza o sul paragone delle idee. Ora la limitazione dei nostri sensi, l' alterazione che le idee possono subire nella nostra mente per la infedeltà della memoria o per altre cagioni tutte involontarie, ci potranno indurre nell' errore; e qui non trovo nè volontà, nè libertà, nè perversione di sorta, se alcuno persiste nella persuasione di una sentenza, che più tardi sarà mostrata erronea.

487. ***L' intelletto può essere necessitato dall' errore, che si presenta sotto l' aspetto di verità.*** Ma si dice, il vero è l' essere, il falso è ciò che non è; il primo può costringere l' intelletto, non così il secondo, essendo un nulla; perciò la persuasione dell' errore è opera della volontà. Ma si rifletta di grazia, che se la mente nostra fosse l' infinita intelligenza, vedrebbe e comprenderebbe l' essere, e perciò tutto il vero. Per disgrazia però la nostra intelligenza è molto limitata, conosce l' essere, e con lui molte verità. Ma da costa a tanti veri, avviene spesso che il falso prende le divise della realtà, e si presenta co' caratteri della verità; l' intelletto cede alle sue apparenze, e riposando nel falso crede possedere la schietta verità. Ed appunto perchè l' uomo tende al vero, all' essere, si comprende la possibilità di restare affascinato dal falso, che sotto le divise del vero si presenta. Lo stesso Rosmini conviene che nelle scienze matematiche e fisiche può aver luogo l' errore materiale, cioè che non nasce da perversità del volere. Dunque con questa sua confessione viene a distruggere la teoria ge-

nerale che vuol sostenere. Egli distingue l' errore materiale dal formale. Io comprendo che possa darsi l' errore formale, cioè prodotto da una ostinazione di perversa volontà circa le verità metafisiche, morali e religiose, e nella ostinazione per sostenere un partito o un sistema. Ma in tanti altri incontri si verifica il solo errore materiale, che è un vero errore, e non nasce da perversità di volontà, e perciò non è volontario.

488. *L' uomo non può sempre evitare l' errore, posto in un dato tempo ed in date circostanze.* Si potrebbe dire: tanti errori l' uomo li ha corretti, studiando meglio le cose, portando più maturo esame sulle idee, rendendosele chiare; dunque quegli errori furono liberamente adottati. Non vi ha dubbio che la precipitazione nel giudicare è spesso la causa di molti errori, e però noi abbiamo dato per precetto di prestare attenzione alle idee, di bene esaminarle, di renderle chiare e distinte e simili. Ma la quistione attuale si è: collocato l' uomo in una data epoca, in talune circostanze, l' errore dipende dalla sua volontà? Or presentata così la questione, si vede chiaramente, che quantunque l' uomo per potenza assoluta abbia potuto evitare l' errore, nol potea però per potenza relativa, cioè per una potenza considerata relativamente alle circostanze in cui si trova l' anima; in somma quel potere assoluto non potea ridursi all' atto; cioè non era rigorosamente potere di evitare tale errore. E però non fu l' errore effetto di perversione di sua volontà. Derivavano da perversione di volontà gli errori del calendario (§ 482) pria della riforma gregoriana? Questo puossi eziandio applicare a tutte quelle circostanze in cui l' individuo trovasi nella necessità di dover decidere su di una materia, sulla quale si presentano ragioni ed autorità che tenzonano fra loro, senza che l' individuo possa avere tempo sufficiente per meglio ponderare la cosa.

Laonde si convenga che molti errori son liberi; ma non puossi asserire che tutti lo sieno, e che perciò debbano attribuirsi ad abuso della libertà. L' uomo è intelligente e libero: la intelligenza è limitata, la volontà può essere sedotta dalle passioni. Ecco gli errori nella loro doppia primitiva sorgente.

SEZIONE TERZA

DEL METODO

489. *Metodo che deve tenersi nelle scienze.* Avendo fin qui dettato le regole che seguir deve lo spirito umano nella ricerca della verità, mi resta ora a dire con qual metodo deve esporsi nei trattati scientifici. Un aggregato di verità intorno ad un ramo qualunque delle umane cognizioni, e tra loro connesse per mezzo del raziocinio, forma una *scienza* o un *trattato scientifico*. Io sul bel principio dell'ideologia (§ 2), dovendo indicare il metodo che avrei seguito nel mio corso, vi feci conoscere le due parti del metodo, l'*analisi* cioè e la *sintesi*, e vi feci riflettere che l'analisi scompone un tutto nelle sue parti, esamina queste di una in una; e che poi la sintesi le riunisce per comporre novellamente il tutto. Adesso però bisogna parlarne di proposito, seguire questi due metodi nelle scienze pure e miste, discutere le opinioni dei filosofi circa tale soggetto; e così ci verrà fatto conchiudere la logica con esporre il metodo con cui si deve comunicare altrui la verità ritrovata.

CAPITOLO PRIMO

CARATTERI DE' DUE METODI ANALITICO E SINTETICO

490. *Definizione de' due metodi analitico e sintetico.* Nelle scienze chiamasi *metodo*, l'ordine in cui disponesi la serie delle idee, sia per ritrovare la verità, sia per demostrarla avendola già trovata. I logici dopo avere distinto due metodi l'uno detto *analitico* e l'altro *sintetico*, insegnarono che il primo, detto altrimenti *metodo di resoluzione*, è idoneo per le scoverte, e perciò chiamaronlo ancora *metodo d' invenzione*; e che il secondo detto ancora *metodo di composizione*, serviva per demostrare la verità agli altri, e perciò lo dissero *metodo di dottrina*. Per conoscere quanto vi sia di vero in questa sentenza è giusto che ci formiamo un' idea distinta de' due metodi, onde vi vegga in che tra loro convengono e differiscono.

Le diverse scienze diversamente impiegano l'analisi e la sintesi: l'analisi del filosofo non è precisamente la stessa che l'analisi del chimico; nè quella del chimico è la stessa che l'analisi del geometra. Lo stesso dicasi della sintesi; la sintesi del chimico differenzia dalla sintesi geometrica. Si è perciò che i logici volendo parlare di una maniera generale della sintesi e dell'analisi impiegata in tutti i rami delle umane cognizioni, hanno profferito diverse sentenze, nè si sono potuti in un' opinione riunire. Seguia-

mo questi due metodi nella filosofia, nella fisica, nella chimica e nelle matematiche, affine di stabilirne i caratteri distintivi.

491. *Analisi e sintesi in filosofia.* Volendo trattare analiticamente della sensibilità, direi (§ 3): entrando in un giardino sperimento un senso complesso e confuso di tutto ciò che vi si trova. Appoco appoco però andrò distinguendo le varie parti. Scorgo con gli occhi i colori e le figure degli oggetti, con gli orecchi il canto degli uccelli ed il mormorio del placido ruscelletto, col naso gli odori che tramandano i fiori e le frutta, col tatto la finezza delle foglie e la maturità delle frutta, e con la lingua il grato sapore delle frutta medesime. Dunque gli oggetti esterni hanno rapporto con gli organi del nostro corpo; e l'azione che essi esercitano sopra il nostro corpo è avvertita dallo spirito. Questi organi del corpo destinati a ricevere le impressioni fatte dagli oggetti sopra di loro si chiamano sensi; l'atto per cui lo spirito avverte l'impressione fatta sopra gli organi si chiama sensazione; e dicesi sensibilità o facoltà di sentire la potenza che ha lo spirito di avvertire le impressioni fatte sopra i sensi.

Un filosofo amante del metodo sintetico procederebbe al rovescio. Comincerebbe dallo stabilire alcune definizioni. Verbigrazia, si chiama *sensibilità* o *facoltà di sentire* la potenza che ha lo spirito di avvertire le impressioni fatte sopra il corpo. Si chiamano *sensi* quelle parti del corpo adatte a ricevere le impressioni degli oggetti. *Sensazione* si dice l'atto per cui l'anima avverte l'impressione fatta sopra uno qualunque degli organi del corpo. Ciò posto, passerebbe a stabilire la proposizione così: *l'anima è fornita della facoltà di sentire.* Si prova. Se entro in un giardino osserverò che con gli occhi scorgo le figure e i colori degli oggetti, con l'udito i suoni, e così via via: dunque lo spirito ha la potenza di avvertire le impressioni che gli oggetti esterni fanno sopra gli organi; dunque lo spirito è fornito della facoltà di sentire, lo che doveasi demostrare.

492. *Altro esempio.* Scegliamo un altro esempio. Vuolsi demostrare che *la virtù dev' essere da Dio premiata.* Analiticamente si comincerebbe dall' esaminare l' idea medesima della virtù dicendosi: l' idea di virtù involve quella dell' osservanza de' propri doveri; per osservare i propri doveri è d' uopo superare e vincere le passioni; questa violenza costa al virtuoso tanti sacrifizi; tali sacrifizi son fatti per piacere a Dio adempiendo gli ordini che ha dato. Iddio deve avere a cuore la obbedienza del virtuoso; come buono e giusto poi deve fargli conseguire il premio che ha stabilito per coloro che obbediscono a' suoi precetti; dunque la virtù dovrà essere da Dio premiata.

Sinteticamente si procederebbe al contrario. Si comincerebbe dal principio generale: un giusto e buono legislatore dettando la legge deve stabilire un premio per coloro che la osservano; perchè deve avere a cuore coloro che osservano la legge. Ora il virtuoso

osserva la legge divina, e per far questo bisogna vincere le sue passioni e fare tanti sacrifizi; questi sacrifizi fatti per l'osservanza della legge sono accetti a Dio, il quale è giusto e buono legislatore; dunque la virtù dev'essere premiata da Dio.

Nella sintesi adunque dal più generale si scende al particolare, laddove nell'analisi dal particolare si salisce al generale. Nella sintesi dall'idea del predicato della proposizione in controversia, che è più generale (§ 319) si va al soggetto che è particolare; mentre nell'analisi dall'idea del soggetto si va al predicato. In quella del semplice che è il più generale (§ 125) si va al composto che è il più particolare, in questa si procede all'inverso. Nella sintesi le definizioni vengono le prime, mentre nell'analisi le definizioni compariscono in fine.

493. *Analisi e sintesi in fisica.* Per vedere che cosa sia l'analisi e la sintesi nella fisica, io vi presento le parole stesse con cui Newton le distingueva: « L'analisi nelle scienze naturali consiste nel fare esperienze ed osservazioni, e tirarne talune conclusioni per induzione; non ammettere contro queste conclusioni altre obbiezioni che quelle le quali son tratte ancora da esperienze contrarie o da altre verità certe; perchè le ipotesi non devono trovare il menomo riguardo nella filosofia sperimentale. Per questa via di analisi noi possiamo andare da' composti ai componenti; da' movimenti alle forze che li producono, ed in generale dagli effetti alle loro cause, e dalle cause particolari ad altre generali, finchè arriviamo ancora alle più generali. Questo è il metodo di analisi. La sintesi consiste nel partire dalle cause scoverte e stabilite come principi, per ispiegare con esse i fenomeni che ne nascono, e provare le spiegazioni loro (1). »

494. *Analisi e sintesi in chimica.* Il chimico volendo conoscere gli elementi dell'acqua, ne pone una quantità in un tubo curvato e vi introduce fin presso alla piegatura due fili di oro o di platino, che comunicano uno col polo zinco, e l'altro col polo rame della pila galvanica. Posta la pila in attività si scompone l'acqua in due gas, ossigeno ed idrogeno; l'ossigeno si dirige al polo rame, e l'idrogeno al polo zinco. In questo modo ha adoperato l'analisi, passando dal composto che è l'acqua, agli elementi semplici che sono i due gas. Se poi separatamente prepara il gas ossigeno ed idrogeno nella proporzione di 88, 9 a 11, 1; e farà bruciare l'idrogeno, oppure adoprerà la compressione de' detti gas, otterrà l'acqua. In questa circostanza si è servito della sintesi, passando dagli elementi semplici al composto. Perciò l'analisi in chimica dal composto va al semplice, e la sintesi dal semplice giunge al composto.

495. *Nella scienza del calcolo.* Il matematico trattandosi di dover

(1) Presso Stewart, *Phil. etc.*, ch. 4, sect. 3, pag. 218.

risolvere un problema, suppone la quantità ignota come se fosse conosciuta, ed eseguendo su di essa le operazioni che sono indicate dalle condizioni del problema, arriva a determinare il valore dell' incognita; lo stesso accade trattandosi di più incognite. In tale circostanza si serve dell' analisi. Giova rischiarare ciò con qualche esempio, come hanno fatto Condillac, Degerando, Galluppi ed altri. Si tratti di risolvere il seguente problema: *trovare due numeri, dei quali sia data la somma* 106 *e la differenza* 16. I due numeri si suppongono esistenti, e si indicano col nome di *numero minore* e *numero maggiore*, per la ragione che uno deve essere maggiore dell' altro, mentre tra loro vi è la differenza 16; poi si esprimono sugli stessi le condizioni del quesito. Essendo data la differenza 16 tra numero maggiore e minore, fa d' uopo che il *numero maggiore sia uguale al numero minore più la differenza* 16. Siccome poi dei numeri è data la somma 106, perciò si dice: *numero minore, più numero minore, più la differenza* 16 *è uguale alla somma data* 106; perchè in vece del numero maggiore io posso sostituire il minore più la differenza che vagliono lo stesso.

Ottenuta così la proposizione identica in cui sono espresse le condizioni del problema, ho già l' *equazione* così detta da' matematici. Ciò premesso, comincio a ragionare così: invece di *numero minore più numero minore*, posso dire *due volte numero minore* ossia *doppio del numero minore*, e traducendo la prima proposizione in una seconda dirò: *doppio del numero minore più la differenza* 16 *è uguale alla somma data* 106. Or se da due quantità uguali si toglie la stessa quantità, i resti saranno uguali; perciò se da' due membri uguali della seconda proposizione si toglie la differenza, i residui saranno uguali. Per lo che si dirà: *doppio del numero minore è uguale alla somma data* 106 *meno la differenza* 16, che forma una terza proposizione identica. Si sa poi che essendo uguali due quantità, se si divideranno queste per la medesima quantità, i quozienti saranno ancora uguali; laonde dividendo qui per due, ossia prendendo la metà delle due uguali espressioni, si ottiene la quarta proposizione finale: *numero minore è uguale alla metà della somma data* 106 *meno la metà della differenza* 16. Ottenuta questa proposizione il quesito è sciolto; perchè già so che il numero minore è uguale a 53 metà della data somma, meno 8 che è la metà della data differenza, ossia è uguale a 45. Se ora al numero minore già determinato 45 si aggiunge la data differenza 16, si otterrà il numero maggiore 61, e questo numero unito a 45 forma 106, come diceva la condizione del problema.

In questo modo il matematico servendosi dell'analisi e della lingua comune, perviene a risolvere il dato problema. Se poi si prende l' incognita già trovata 45 per punto di partenza e si dice: 45 più la differenza 16 formano 61 che è il numero maggiore, e 45 più 61 formano 106 che è la somma data. Questa operazione com

positiva sarebbe una vera sintesi, e corrisponde alla operazione per cui in geometria (§ 498) si risolve sinteticamente il problema.

496. *Spirito dell' analisi algebrica.* Qui è da osservarsi che sebbene per aiuto de' discenti avessi io supposto in particolare la somma data 106, e la differenza 16; pure da ciascuno si scorge, che i ragionamenti fatti sono generali ed indipendenti dai valori particolari della determinata somma e della determinata differenza. Infatti se si levano via i detti numeri dal quesito, e dalla serie delle proposizioni che menano al risultamento, si otterrà la soluzione generale del problema, che dirà: *il numero minore è uguale alla metà della somma data, meno la metà della data differenza.*

Anzi l'algebra facendo uso di un linguaggio più semplice perviene alla soluzione di tal quesito in una maniera più breve e più facile (1).

Qui l'analisi sembra passare dall' ignoto al noto, pure la cosa non va così: essa muove propriamente dalle relazioni conosciute tra noto ed ignoto; relazioni che somministrano l'equazione, e giunge, per via di una serie di proposizioni identiche, a riconoscere il valore dell'incognita. Dalle condizioni del problema arriva alla determinazione dell' incognita.

497. *Analisi ne'problemi geometrici.* La geometria fornisce esempi da' quali meglio si può rilevare la differenza che corre tra l'analisi e la sintesi matematica. Si tratta, verbigrazia, d' *iscrivere l' esagono regolare in un circolo dato.* Il geometra che ama risolvere analiticamente questo problema dice: suppongasi risoluto il problema, e sia una data corda il lato dell' esagono richiesto; e conduce due raggi a' punti estremi della corda supposta. Ciò posto, comincia a ragionare così: la detta corda, essendo supposta lato di esagono regolare, sottenderà un arco di 60°. Si sa che la somma degli angoli tutti di un triangolo è uguale a 180°; ma per ipotesi l' angolo centrale di questo triangolo ha per misura un arco di 60°; dunque per gli altri due angoli del triangolo formato rimarranno 180° meno 60°, cioè 120°. Ora questi due angoli si oppongono a due lati, che sono uguali per essere raggi; perciò il detto triangolo è isoscele, e i due angoli suddetti saranno uguali; dunque si divideranno in parti uguali i 120°, ed ognuno sarà di 60°. Dunque

(1) La somma data si chiami a, la differenza d, ed il numero minore x. Impiegando i segni † per esprimere *più*, — per esprimere *meno*, = per indicare l' uguaglianza di due quantità, e chiamando $x + d$ il numero maggiore, si avrà $x + x + d = a$. Riducendo, si ottiene $2x + d = a$; togliendo d' ambi i membri la quantità d si ottiene $2x = a - d$; e prendendo la metà d' ambe le parti si ha $x = \frac{a}{2} - \frac{d}{2}$; cioè *il numero minore è uguale alla metà della somma data, meno la metà della data differenza.* V. Casano, *Elementi di algebra*, n. 45.

i tre angoli del triangolo saranno ognuno di 60°, e perciò il triangolo sarà equiangolo. In un triangolo equiangolo i lati opposti sono uguali; dunque il lato da noi supposto è uguale al raggio, che è il valore di ciascuno degli altri due lati del triangolo. Perciò si conchiude: *il lato dell' esagono regolare è uguale al raggio.* E perciò portando il raggio per sei volte sulla circonferenza, si avrà iscritto l' esagono regolare.

Meditando sopra questo esempio, e confrontandolo con l' esempio precedente, si scorge l' identità nel loro modo di procedere. Qui si suppone risoluto il problema. Ragionando sopra l' incognita giusta le condizioni poste nel problema, si è giunto a sapere di quale lunghezza debba essere tale incognita per soddisfare alle condizioni del problema proposto. Non altrimenti si è fatto nell' esempio algebraico. Si è supposto come noto il numero minore; poi si è operato sopra di lui secondo le condizioni richieste nel problema, e per mezzo di successive trasformazioni si è giunto a sapere di qual valore deve essere tale numero, per soddisfare alle condizioni del problema.

498. *Sintesi ne' problemi geometrici.* Vediamo adesso come un geometra sintetico procederebbe. Dopo l' enunciazione del problema direbbe: prendi il raggio del dato circolo, adattato come corda, e portalo per sei volte come corda nel circolo stesso; il poligono così formato sarà un esagono regolare. Si conducano due raggi all' estremità della corda. Ecco la dimostrazione. Il triangolo formato sarà equilatero, perchè ognuno de' lati è raggio. Un triangolo equilatero è ancora equiangolo, ed il valore di ogni angolo è di 60°; dunque nel detto triangolo l' angolo che ha il vertice al centro è di 60°; dunque l' arco che lo misura sarà un arco di 60°; e però la corda che tale arco sottende è la corda di un arco di 60°; dunque essa è lato dell' esagono regolare iscritto.

499. *Si confrontano i due modi di procedere.* Vediamo adesso la diversità de' due metodi impiegati dal geometra. L' ultima conclusione del primo si è: dunque il lato dell' esagono regolare è uguale al raggio, e portato questo sei volte sul circolo, si avrà iscritto il poligono richiesto. Questa proposizione è la prima nella soluzione fatta col secondo. Similmente nel primo metodo si comincia col supporre che una corda data sottenda un arco di 60°; e questa proposizione è l' ultima nel secondo metodo. In somma nell' analisi si parte dalla supposizione che una data corda sottenda un arco di 60°, e con una serie di raziocini, appoggiati a questa supposizione, si perviene a mostrare che la corda supposta dev' essere uguale al raggio. Nella sintesi si dice di prendere per corda il raggio del circolo, e per via di una serie di raziocini appoggiati a tale supposizione si arriva a dimostrare che tale corda sottende un arco di 60°. La sintesi adunque comincia dal punto ove termina l' ana-

lisi, mentre l'analisi muove da quel punto al quale si propone arrivare la sintesi.

500. *Sintesi nella demostrazione de' teoremi.* Se dal problema da noi finora tolto ad esempio, ci rivolgiamo al metodo che generalmente si tiene in geometria, noi lo troveremo quasi sempre sintetico. La tela tutta delle verità geometriche è intrecciata con assiomi, definizioni, postulati, teoremi, corollari, problemi, lemmi e scoli. Vengono premessi sotto il nome di princìpi, gli *assiomi*, e le *definizioni* del solido, della superficie, della retta, dell'angolo e simili. Agli assiomi e definizioni seguono i *postulati*, che consistono in domande di cose facili ad eseguirsi, come condurre una retta tra due punti o altre. Indi si stabiliscono i *teoremi* che sono proposizioni da demostrarsi, da cui deduconsi conseguenze dette *corollari*. Si propongono *problemi* da risolvere, e si soggiungono *scolî* per far vedere il legame di proposizioni precedenti, per rischiararlo, o mostrarne le applicazioni. E se abbisogna l'aiuto di una proposizione per demostrare un teorema o per la soluzione di un problema, si premette chiamandola col nome di *lemma*.

Per conoscere la sintesi nella demostrazione de' teoremi, riconducete a memoria quello che vi recai più sopra (§ 373). *Se in un circolo si conducono il diametro ed una corda, dico che la corda sarà minore del diametro.* Questo è il teorema. Pria di procedere alla demostrazione del teorema si dice: si immagini un dato circolo, in cui siavi il diametro, ed una corda che parta da una estremità del detto diametro, la corda sarà minore del diametro. Per costruzione si conduce un raggio che vada all'altra estremità della corda. Premesso ciò, cominciasi a ragionare così: il diametro resulta da due raggi, e però è uguale ai due raggi che vanno ai punti estremi della corda suddetta. Questi due raggi sono una linea spezzata, che termina a' medesimi due punti a' quali termina la corda in questione. Ora si sa che la linea retta è più corta della spezzata che termina agli stessi due punti; dunque la corda è minore de' due raggi collettivamente presi; dunque la corda sarà ancora minore del diametro, lo che doveasi demostrare.

Osservate qui che la proposizione esprimente il teorema è una proposizione ipotetica, siccome sono le proposizioni tutte nelle verità pure (§ 366). Di questa proposizione l'antecedente è: *se in un circolo si conducono il diametro ed una corda*; il conseguente: *la corda sarà minore del diametro.* La prima è ancora la condizione, e la seconda il condizionato; quella si chiama la *ipotesi* e questa la *tesi*. Ora la demostrazione sintetica in altro non consiste che nel mostrare, per mezzo dell'identità, che quella ipotesi conduce necessariamente alla tesi assunta. È questo il modo che generalmente adopera la geometria in tutte le demostrazioni sintetiche.

501. *Analisi nella demostrazione de' teoremi.* È analitico il procedere del geometra nella demostrazione de' teoremi quante volte

impiega la riduzione all'assurdo (1). Così se nel detto teorema io dopo averne messo avanti la enunciazione, avessi impiegato il seguente modo: si supponga che la corda data non sia minore del diametro, ma o maggiore o uguale: e poi partendo da questa supposizione avessi inferito una illazione che fosse andata ad urtare o con la ipotesi ammessa nel teorema, o con una verità evidente, o con un teorema già demostrato, questo mio procedere sarebbe stato analitico. Voi potete averne un esempio in quel teorema, *il diametro divide la circonferenza ed il circolo in due parti uguali*, più sopra dichiarato (§ 373), e che è giusto ricondurre alla mente.

Sarebbe ancora analitico il mio modo di procedere se riconoscendo ipoteticamente come vera la proposizione che voglio demostrare, cominciassi a dedurre dalla stessa talune illazioni. Se in queste deduzioni arrivo ad una conseguenza che riconosco per vera, conchiudo che la proposizione da cui parto è vera; e la dirò falsa, se sarà falsa la conseguenza.

In queste circostanze i princìpi che guidano il geometra sono quelli che sopra abbiamo stabilito (§ 321); cioè, che da un antecedente vero non può logicamente dedursi un conseguente falso; e che però se un conseguente legittimamente dedotto è falso, tale dovrà essere l'antecedente da cui si dedusse. Come del pari un conseguente vero non può logicamente dedursi che da un antecedente vero.

*502. *Si riassumono i caratteri de' due metodi.* Dalle dottrine fin qui esplicate è agevole il dedurre: 1.° che l'analisi dal particolare si solleva al più generale; laddove la sintesi dal generale va al particolare, o dal generale a quello che lo è meno (§ 491 e 492); 2.° questa alle dottrine premette le definizioni, che per lo più sono nominali; e quella le deduce da sezzo, e per lo più ama quelle reali o genetiche (§ cit.); 3.° l'analisi dal composto va al semplice, e la sintesi dal semplice va al composto (§ 492 e 494); 4.° l'analisi dai fatti si solleva alle induzioni generali, ed alle cause de' fenomeni; mentre la sintesi dalle leggi generali scende a' fatti particolari, e dalle cause scende alla dichiarazione degli effetti (§ 493); 5.° l'analisi dai rapporti tra noto ed incognita arriva a determinare il valore della incognita, dalle condizioni del problema va alla soluzione dello stesso; mentre la sintesi comincia per assegnare il valore della incognita, e poi demostra che tal valore soddisfa alle condizioni del problema, e verifica tutte le relazioni che vi sono tra l'incognita e le quantità note (§ 495 e seg.); 6.° la sintesi dalla ipotesi del teorema va alla necessità di ammettere la tesi, e l'analisi ammette per un momento la proposizione contraddittoria alla tesi, e ne inferisce un'assurdità; oppure supponendo

(1) Ved. Lacroix, *Ess. sur l'enseignement*, sect. 2, § 2.

una proposizione ne argomenta la verità o falsità dalle illazioni che se ne deducono (§ 500 e 501).

Si scorge ancora facilmente quello che avevamo noi accennato (§ 490); cioè, che diversi sono i modi che tiene l' analisi e la sintesi nelle diverse scienze, e che l'analisi e la sintesi delle scienze empiriche è diversa dall'analisi e sintesi delle scienze pure. Per la qual cosa il matematico non riconosce la sua analisi nei modi di procedere del chimico e dell' ideologo ; mentre dalla loro parte costoro non ravvisano la propria analisi e sintesi nell' analisi e sintesi matematica. Il *trattato delle sensazioni* di Condillac, da tutti i filosofi risguardato come un modello di analisi, fu da Lacroix presentato come un esempio di sintesi geometrica (1). Spesso dice Stewart (2), il fisico impiega la parola di analisi là dove è probabile che il geometra si sarebbe servito della parola sintesi.

503. *La sintesi comincia dal punto in cui termina l' analisi.* Ma quantunque diversi siano i modi di procedere dell' analisi e sintesi ne' diversi rami delle umane cognizioni, pure hanno esse un carattere essenziale comune. In un ramo qualunque di cognizioni l'analisi tiene una strada opposta a quella della sintesi. La serie de' raziocini che si fanno per la dimostrazione di una verità o per la risoluzione di un quesito può raffrontarsi ad una catena che da più anelli risulta : ora nell' analisi cominciasi da un anello estremo, si passano gli intermedi, e si giunge all' altro estremo; mentre nella sintesi da questo ultimo si comincia e si perviene al primo. Con ragione adunque i porto-realisti nella loro logica si fanno a rappresentarle con due esempi, i quali sono molto acconci ad imprimere nella nostra mente i loro opposti modi di procedere. Ed in primo luogo l' analisi , secondo essi , è come il cammino che si fa salendo dalla valle al monte , e la sintesi come quello che si fa volendo scendere dal monte nella valle. Inoltre volendo mostrare , proseguono, che alcuno è discendente di s. Luigi, si può dire : questa persona ha il tale per padre , che fu figliuolo di tale , questo di un altro , e così finchè si arriva sino a s. Luigi. Oppure puossi cominciar da s. Luigi , e provare che egli ha avuto tali figli , e questi ne hanno generato taluni altri, e così successivamente sino alla persona di cui si tratta. Ma tanto nel metodo analitico che sintetico si deve sempre passare da quello che è più noto a quello che lo è meno , e nessun metodo vi ha che possa prescindere da questa regola (3).

504. *Conseguenti.* Dal confronto che finora abbiamo fatto dei due metodi è facile inferire : 1.° avere errato Condillac quando as-

(1) *Essais sur l' enseignement en général et sur celui des matématiques en particulier*, sect. 2, § 2.

(2) *Philos., etc.*, ch. 4, sect. 3, § 2.

(3) V. *L' art de penser*, loc. cit. — Genovesi, *Artis logico-crit.*, cap. 7, l. 5, § 4.

serì che non è vero esservi *diverse sorte di analisi*, *ma una soltanto*, *e la quale sia la stessa in tutte le scienze;* perchè già abbiamo toccato con mani i diversi modi di analisi; 2.° errare coloro che credono l'analisi non dover fare uso di definizioni; perchè l'analisi ne fa uso al pari della sintesi, con la diversità che le sue definizioni sono per lo più genetiche e vengono le ultime (§ 502); 3.° avere errato ancora l'autore dell'articolo *analisi* della Enciclopedia, quando insegnò che *l' analisi non cerca la verità col soccorso di principj generali;* perchè noi abbiamo veduto che essa li adopera (§ 495), ma invece di collocarli avanti sotto la forma di assiomi, definizioni e simili, li chiama in soccorso allorchè se ne presenta il bisogno. Tali furono i principi: *da due quantità eguali togliendo quantità eguali*, *i residui sono eguali: se due quantità sono eguali*, *lo saranno ancora le loro metà.* Non vi può essere scienza senza principi generali.

CAPITOLO SECONDO

QUALE USO DEBBA FARSI DE' DUE METODI

Avendo fatto conoscere i due metodi con i loro distintivi caratteri, passiamo adesso ad esaminare cosa debba pensarsi intorno al loro uso.

505. *Opinioni de' filosofi circa l'uso de' due metodi.* Insegnarono i logici concordemente che l'analisi dovea servire per la scoverta della verità, e la sintesi per la demostrazione della medesima. L'ab. di Condillac (1) sostiene che tanto nello scoprire che nel demostrare la verità bisogna servirsi dell'analisi: e nella logica (2) insistendo sopra il medesimo avviso, è tutto inteso a far vedere che la natura da sè stessa insegna a' bambini l'analisi; che l'intera arte di pensare all'analisi riducesi; che l'analisi forma gli spiriti giusti; in somma tutto ei concede all'analisi. Anzi riferendo gli esempli dei porto-realisti (§ 501), asserisce: « A questo linguaggio io vedo solamente che sono due metodi contrari, e che se l'uno è buono, l'altro è cattivo. Difatti non si può andare che dal cognito all'incognito. Ora se l'incognito è sopra la montagna, non potrà arrivarvisi discendendo e nemmeno salendo, se trovasi nella valle. Non possono adunque esservi due vie diverse per arrivarvi (3). » Tracy (4) disapprova la distinzione che fanno i filosofi tra metodo analitico e sintetico, e sostiene che ogni metodo deve necessariamente scomporre, per indi ricomporre.

(1) *Ess. sur l'origine des connaiss. hum.*, sect. 2, ch. 4.
(2) *Logique*, part. 1.
(3) Op. cit., part. II, cap. XI.
(4) *Princ. Logiq.*, ch. VIII.

506. *Nostro giudizio sull' uso dell' analisi e della sintesi.* Io nel capitolo precedente ho esposto e giustificato la distinzione de' due metodi; perciò cade la prima parte della sentenza di Tracy che ingiustamente critica tale distinzione. Convengo che nelle scienze, la perfezione del metodo consiste nell'unire l' analisi alla sintesi, per avere una conoscenza compiuta del soggetto, come dirò; ma ciò non vuol dire che non siavi tra loro vera distinzione, e che l'analisi non possa da sè sola servire nelle scienze, e con ispecialità nelle scienze pure. Mettiamo per poco da parte la bizzarra sentenza di Condillac, che più sotto esamineremo.

Volendo dare il mio giudizio totale sopra l' uso dell' analisi e della sintesi, farò vedere: 1.° che l'analisi è di sommo momento per la scoverta della verità nelle scienze tutte empiriche e pure; 2.° che essa può servire eziandio in molti incontri per demostrarla altrui con molto vantaggio; 3.° che spesso dopo averla trovata, per demostrarla altrui mirabilmente si adopera la sintesi; 4.° finalmente che l' unione de' due metodi è il mezzo più sicuro per progredire nelle scienze.

507. *L' analisi serve per la scoverta del vero nelle scienze empiriche.* Ed in primo luogo che l' analisi sia il sentiero delle scoverte nelle scienze empiriche, è una verità da tutti riconosciuta. Basta riflettere alcun poco sul suo modo di procedere per restarne appieno persuasi. Come infatti si potrà conoscer bene un soggetto, se non si scompone nelle sue parti, se non si esamina la natura di ciascheduna di esse, le vicendevoli loro relazioni, e se non si ricompone di nuovo il tutto? Dire che l'analisi serve per iscoprire il vero nelle scienze empiriche, vale quanto dire che l'esperienza serve alla scoverta delle verità sperimentali; cosa che non abbisogna di demostrazione alcuna. A chi mai sono infatti dovuti i progressi che oggi hanno fatto la chimica, l' anatomia, la fisiologia, la fisica, e tutte in somma le scienze naturali? Certamente all' analisi.

508. *E nelle scienze pure.* Quanto alle scienze pure, si sa che esse all' analisi devono i loro progressi. Nell' algebra per risolvere un problema l' unico metodo si è quello di sminuzzarne diligentemente tutte le condizioni, vedere le relazioni che legano l' incognita con le quantità note, e così stabilire una proposizione identica, che per successive trasformazioni arrivi a somministrarci l'incognita, espressa per mezzo di quantità tutte note. E però l' algebra viene chiamata *analisi* per antonomasia. Come prima venne applicata da Cartesio alla geometria, sollevò le matematiche ad un punto di perfezione, che affatto non si sarebbe immaginato. Mercè di essa i geometri sono arrivati a risolvere con metodi facilissimi molti problemi, ne' quali gli antichi eransi smarriti; alle lunghe demostrazioni degli antichi altre più brevi ne hanno sostituito, ed altri nuovi elegantissimi teoremi hanno demostrato. Questi progre-

dimenti poi delle matematiche pure, sono stati di gran conforto al meccanico ed allo astronomo nelle loro più sublimi investigazioni.

Onde poi riconoscere la verità o falsità di un nuovo teorema, la verità o falsità della nuova dimostrazione di un teorema antico, l'analisi è il mezzo più sicuro. Imperocchè qualunque ordine di conseguenze io deduco dalla proposizione che esamino, qualunque sia la proposizione vera o falsa alla quale dalla stessa sarò condotto, son sicuro di avere corrisposto al mio intento; perchè se è vera, sarà vera ancora la proposizione da cui parto, e la dirò falsa se sarà falsa la conseguenza dedotta. Nella sintesi al contrario io devo partire dalla ipotesi, e siccome differenti sono le illazioni che possono dedursene, le quali non tutte conducono alla tesi assunta; perciò non posso sapere quale tra le tante vie devo scegliere, e forse potrò prenderle tutte, senza battere quelle che esclusivamente mi vi conducono. Questa ragione fu accennata da Degerando (1), e con più particolarità fu dichiarata da Stewart (2). E in generale nelle scienze pure le verità si trovano col confronto delle idee; or per mezzo dell'analisi può conoscersi se tra gli elementi di una idea vi si trova quello che vuole attribuirlesi. Dunque l'analisi è sorgente di scoverte nelle scienze pure.

509. *L'analisi può impiegarsi per la demostrazione del vero.* Quanto abbiamo detto è indubitato; ma il metodo analitico deve essere siffattamente adottato per la ricerca del vero, che non possa affatto impiegarsi nella demostrazione del medesimo? Questa fu già la comune opinione de' logici; intanto è facile il comprendere che l'analisi la quale è riuscita mirabilmente nella scoverta del vero, può ancora legittimamente essere adoperata per istruirne gli altri. Per esporre la verità nel più perfetto ordine fa d'uopo avere osservato l'ordine nel quale fu ritrovata, e spesso giova condurre altrui per questa via. Imperocchè la miglior maniera d'istruire gli altri si è quella di condurli per la via che uno ha dovuto battere per istruire sè medesimo. Con questo metodo non solamente si demostrano le verità, ma ancora si fanno rintracciare e trovare da coloro che si vogliono istruire. Non solo la mente si convince, ma si illumina; invece di lasciarla nella inazione, si forma laboriosa ed attiva, educandola a tentare da sè sola nuove scoverte. Finalmente avviato il discente in questa guisa, sarà consapevole di tutti i suoi passi, saprà sempre dov'è, donde viene, e dove sen va; potrà da sè stesso giudicare se sia retta la via che gli viene segnata dalla sua guida, e quante volte vedesse pericolo nel seguirla potrebbe sceglierne una più sicura. Ma sarà vietato impiegar la sintesi nel demostrare il vero?

510. *Alcune volte con la sintesi più brevemente demostrasi.* Seb-

(1) *Des sign. et de l'art de penser*, vol. IV, sect. II, ch. V, p. 320.
(2) *Phil. etc.*, loc. cit.

bene l'analisi possa impiegarsi nel demostrare la verità ritrovata, pure non sempre convlene alla stessa attenersi. Imperocchè tutti conoscono che il cammino delle scoverte è scabroso e malagevole sì, che non si giunge a percorrerlo senza i più lunghi ed ostinati sforzi, senza continui e nuovi tentativi, e tutto ciò con molta lentezza. Inoltre le verità che formano il corpo delle rispettive scienze non sono state scoverte da un solo, ma da molti pensatori; non tutti hanno battuto la stessa via nel ricercarle, ma per lo più si sono per vie differenti incamminati: non sono state trovate nell'ordine della loro mutua dipendenza e subordinazione, bensì separatamente, e alcune indipendentemente dalle altre. E, quel che è più, la storia delle scienze naturali ci ha fatto conoscere che rinvenute una volta alcune verità, lo spirito meditando su' risultamenti felicemente ottenuti, ritorna sui propri passi, e fra mezzo a quelle ne ritrova talvolta alcune, che forse nell'ordine d'invenzione non occuparono un posto importante; ma che bene esaminate, scorge poter servire di anelli primari, per legare tutte le altre con un incatenamento più breve e più stretto. Lo spirito umano è simile in questa circostanza a quel viaggiatore, dice Genovesi (1), il quale debba portarsi ad un luogo qualunque ignorando il vero e retto sentiero. Egli è costretto vagare per molte terre, pianure, monti, fiumi; e perciò mentre ricerca un luogo solo, molti ne impara con l'andare qua e là vagando. Essendo poi così istruito della via per propria esperienza, dovendo ritornare, o insegnarla altrui, preferirà la diritta via, senza punto scostarsene. Certamente la prima è stata più istruttiva, più utile e più piacevole, ma la seconda sarà più breve e più semplice. Così infatti hanno praticato i matematici. Arrivati ad una proposizione per via dell'analisi, servivansi della sintesi per demostrarla; e Newton era persuaso che la proposizione scoverta non era degna di vedere la luce pubblica, se non si portava ad una forma *breve ed elegante per via della sintesi*.

Inoltre volendo in un trattato procedere con metodo strettamente analitico, tutta la serie delle idee dovrebbe formare una catena, di cui non si potrebbe conoscere bene l'ultimo anello senza avere percorso tutti gli intermedi. In questo caso l'intero trattato non risulterebbe, che da unica dimostrazione, ed il lettore si stancherebbe, dovendo percorrere un lungo cammino senza sapere dove per avventura lo stesso sarà per condurlo: ma al contrario nel metodo sintetico il cammino si percorre a più riprese; spesso è dato allo spirito di riposare e prender lena, onde con più alacrità percorrere il rimanente del cammino, ed arrivare così al resultamento al quale si mira. Perciò diceva Cartesio: « Il complesso di una scienza deve essere ordinariamente studiato con la sintesi, e l'ana-

(1) *Artis logico-criticae*, lib. v, cap. vii.

lisi non può essere applicata che a talune proposizioni particolari. »

511. *Si esamina la opinione di Condillac circa la distinzione dei due metodi.* Siamo adesso in caso di esaminare la sentenza di Condillac da noi sopra riferita (§ 505). Stewart (1) dice così: « È inutile rispondere ad un argomento sì straordinario, dietro le osservazioni che abbiamo fatto sull'analisi e sintesi dei geometri greci. Nell'applicazione di questi due metodi opposti alle loro funzioni rispettive, il ragionamento teorico di Condillac è contraddetto dalla esperienza universale de' matematici antichi e moderni; ed in verità esso è così assurdo che porta con sè la propria confutazione, agli occhi di ogni persona capace di comprendere i termini della quistione. Non si troverà nè più concludente nè più intelligibile, se si applichi all'analisi ed alla sintesi delle scienze naturali, o finalmente se si applichi a queste parole medesime, in qualunque altro senso che elleno abbiano mai avuto finora. Frattanto come Condillac afferma che non vi abbia nè possa avervi che una sola analisi, una confutazione del suo ragionamento tirata da una sola scienza particolare è, secondo il suo principio stesso, non meno concludente, che se essa fosse fondata sopra un esame minuto del cerchio intero delle umane conoscenze. »

Secondo questo filosofo adunque per confutare l'opinione di Condillac basta mettere avanti, che col fatto i matematici utilmente si giovano dell'analisi e della sintesi, come noi abbiamo veduto nel capitolo precedente. A me sembra però che si possa scendere più addentro nella cosa. Lasciamo stare che Condillac insiste su di un paragone e vuole applicarlo sotto tutti i riguardi; cosa che di ogni paragone non può ragionevolmente farsi. Ma noi insistiamo pure sul paragone. Nella ricerca e nella sposizione della verità devesi passare dal cognito all' incognito (§ 503). Suppongasi che la verità sia alla sommità, chi mi vieta potervi giungere muovendo dalla valle? Suppongasi che io debba risolvere un problema, muovendo dalla valle muovo dalle relazioni conosciute tra le quantità note con l'incognita, per arrivare a conoscere il valore dell' incognita; e però passo dal noto all' incognito. La scoverta della verità si ottiene percorrendo l'intera strada, ed incatenando tutti i punti che vi sono tra la valle e la vetta della montagna. Fatto ciò, mi è lecito discendere, ripigliare la catena con ordine inverso; e ritornare dalla incognita trovata a mostrare come soddisfa le condizioni datemi. Sono queste due operazioni in senso contrario, ma ambedue legittime, nè vi ha ragione alcuna per cui essendo una buona, l'altra debba essere cattiva. Lo stesso puossi applicare trattandosi dell'analisi e sintesi nei diversi rami delle umane conoscenze. Convengo intanto che per la scoverta il miglior mezzo si è l'analisi e per la demostrazione la sintesi (§ 510).

(1) *Phil. de l'esprit. hum.*, v. 3, ch. IV, sect. III.

512. *Pregiudizio di que' che vogliono trattare tutte le scienze con metodo geometrico.* Pria di conchiudere questo articolo è giusto esaminare un altro pregiudizio intorno al metodo. Credesi generalmente che la geometria, pel rigore del suo metodo sintetico, debba servire come una logica pratica onde formare la mente de' giovanetti. Taluni anzi andando più avanti, osservando che la geometria servendosi del suo metodo rigoroso ci fornisce verità che ingenerano assoluta certezza, senza frastornar la mente con ipotesi, sistemi e congetture; credettero che a tal metodo dovea la sua certezza, e che somigliantemente dovean trattarsi tutte le altre scienze per giungere a perfezione. Di qua molti trattati scientifici scritti per via di teoremi, assiomi, corollari, lemmi e cose simili, che imitavano il metodo geometrico, e credeano dare alle dottrine per loro esposte la certezza medesima.

513. *Si fa vedere quanto sia mal fondato.* Io per giudicare di queste opinioni non dirò col Tracy (1) che i geometri col loro metodo abbiano fallato la diritta via, che il loro andamento non sia rigoroso; nè che educando così i giovani si faccia contrarre una cattiva abitudine alla loro mente. Anzi rifletto di volo che i giovani vogliono essere educati nella geometria sintetica, perchè questa con le sue rigorose dimostrazioni dà una più forte tempera ai loro teneri intendimenti, e li rende più acconci alla carriera delle severe scienze. Osservo poi in generale che la geometria porge esempi di esatti o rigorosi ragionamenti, avvezza i giovani alle astrazioni intellettuali ed alla meditazione; quindi per una retta istruzione dovrebbe questo studio precedere quello della filosofia, o almeno accompagnarlo (2). E però ragionevolmente Platone allontanava della sua scuola quei che non erano geometri.

Ma è un errore il credere che la geometria sia una scienza esattissima pel metodo di cui fa uso, e che si darebbe la stessa esattezza a tutte le altre scienze astringendole a procedere con un metodo tutto geometrico. Imperocchè la certezza della geometria non proviene dall' essere le sue verità disposte per via di definizioni, teoremi, lemmi e cose simili; ma per l' intrinseca natura del soggetto di che si occupa. Essa tratta esclusivamente della estensione in astratto e delle sue tre dimensioni, cose tutte esattissime e soggette ad esatta misura. Per la qual cosa le verità di tale scienza possono facilmente e con la massima precisione da alcuni principi generali essere ricavate. Ma si tormenteranno invano con lemmi, teoremi e postulati le idee di morale, di economia, di politica e simili, e giammai acquisteranno la certezza delle scienze pure.

(1) *Princ. logiq.*, ch. VIII.

(2) V. Romagnosi, *La logica per li giovanetti di Genovesi con le vedute fondamentali sull' arte logica, ragione dell' opera*, pag. 9.

514. *Come debbano congiungersi l'analisi e la sintesi.* Dalla discussione fin qui eseguita circa l'uso de' due metodi apparisce evidentemente: 1.° che l'analisi deve servire per la scoverta del vero; 2.° che per la demostrazione dello stesso può impiegarsi talvolta l'analisi, e spesso meglio la sintesi. Laonde analisi e sintesi devono essere conosciute dal filosofo, e adoperate secondo la circostanza. Nelle scienze empiriche si scomponga il soggetto delle nostre indagini, si esamini ciascuna parte, e poi si ricomponga; dai fatti particolari si salisca ai princìpi generali, e da questi si scenda nuovamente a' fenomeni particolari. Nelle scienze pure si cominci dall'analisi, e si torni per via di sintesi al punto di partenza; così la verità sarà esposta in un modo più semplice ed elegante, e se ne avrà una nuova demostrazione. In somma la sintesi deve servire all'analisi di compimento e di prova.

Osservate qui che i favoreggiatori della filosofia specolativa sogliono essere attaccati alla sintesi, e quelli della filosofia empirica all'analisi; perciò la nostra conclusione coincide con quella che deducemmo, confutando gli errori opposti del razionalismo e dell'empirismo (§ 413). Riassumiamo adunque: si congiunga l'analisi con la sintesi, l'empirismo col razionalismo, e lo spirito umano vedrà bene i particolari col totale, e farà sempre nuovi progressi nel glorioso aringo delle scienze.

FINE DELLA FILOSOFIA SOGGETTIVA.

SOMMARIO

DELLE

MATERIE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME

FINE DEL PRIMO VOLUME.